





Ewald Flügel.
August 1880.

Immanuel Kant's

kleinere Schriften

zur

Ethik und Religionsphilosophie.

Herausgegeben und erläutert

von

J. H. von Kirchmann.

Erste Abtheilung.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Vorwort des Herausgebers.

In Gemässheit des Versprechens in dem Vorwort zu Kant's kleineren Schriften über Logik und Methaphysik (Bd. 33. d. philos. Bibliothek) folgen in diesem Bande die kleineren Schriften Kant's zur Ethik und Religionsphilosophie. Die zur Ethik bestehen aus zehn Aufsätzen und bilden die hier folgende erste Abtheilung dieses Bandes. Die zweite Abtheilung wird fünf Aufsätze zur Religionsphilosophie in zwei Heften bringen; so dass beide Abtheilungen zusammen einen Band von angemessener Stärke bilden werden.

Sämmtliche in diesen Band aufgenommenen Aufsätze Kant's sind nach dem Text der neuesten Ausgabe von Hartenstein wiedergegeben. Die meisten dieser Aufsätze haben keine zweiten Auflagen erlebt und es waren daher auch keine Varianten zu bemerken. Die Jahreszahl auf dem Titelblatt der einzelnen Schriften bezeichnet das Jahr ihres ersten Erscheinens. Die dem Text eingefügten Ziffern beziehen sich auf die in einem besondern Band nachfolgenden Erläuterungen. In diesem soll auch das mitgetheilt werden, was über den Anlass zur

Abfassung dieser Aufsätze und ihre literarische Bedeutung bekannt geworden ist.

In Folge des mit Frankreich ausgebrochenen Krieges hat das Versprechen, die Ausgabe von Kant's Werken noch in diesem Jahre zu vollenden, nicht inne gehalten werden können. Mit dem eintretenden Frieden wird das Versäumte nachgeholt werden.

Berlin im December 1870.

v. Kirchmann.

INHALTS-ANZEIGE.

Seite

Vorwort V

I. **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784.** 1

II. **Recensionen von J. G. Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2. 1785.** 22

Recension des 1. Theils 23

Erinnerungen des Recensenten der Herderschen Ideen gegen ein im Februar des deutschen Merkur gegen diese Recension gerichtetes Schreiben 35

Recension des 2. Theils 38

III. **Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte. 1786.** 49

IV. **Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied ihrer Religion. Theil 1. 1783.** 69

V. **Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks. 1785.** 77

VI. **Recension von Gottl. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. 1786.** . . 89

VII. **Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. 1793.** 95

I. Von dem Verhältniss der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. (Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Herrn Garve.) 101

II. Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. (Gegen Hobbes.) 115

III. Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. (Gegen Moses Mendelssohn.) 137

Seite

VIII. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. 1795. 147
1. Abschnitt, welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält . 150
2. Abschnitt, welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält . . 158
Zusatz 1. Von der Garantie des ewigen Friedens 173
Zusatz 2. Geheimer Artikel zum ewigen Frieden 182
Anhang: I. Ueber die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik in Absicht auf den ewigen Frieden . 185
II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach transscendentalen Begriffen des öffentlichen Rechts 199
IX. Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. 1797. 207
X. Ueber die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai. 1798. 217



Idee

zu einer

allgemeinen Geschicht

in weltbürgerlicher Absicht.

1784.

Eine Stelle unter den kurzen Anzeigen des zwölften Stücks der Gothaischen Gel Zeitung d. J., die ohne Zweifel aus meiner Unterredung mit einem durchreisenden Gelehrten genommen worden, nöthigt mir diese Erläuterung ab, ohne die jene keinen begreiflichen Sinn haben würde.

(Anmerkung des Verfassers zu der Ueberschrift dieser Abhandlung.)

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Siebenunddreissigster Band.

Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

…er Unterreuung …
… nöthigt mir diese Erläu…
…hen Sinn haben würde.
…fassers zu der Ueber-
…ng.)

Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der *Freiheit des Willens* machen mag, so sind doch die *Erscheinungen* desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl, als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, lässt dennoch von sich hoffen, dass, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im *Grossen* betrachtet, sie einen regelmässigen Gang derselben entdecken könne; und dass auf die Art, was an einzelnen Subjekten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwickelung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können. So scheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten und das Sterben, da der freie Wille der Menschen auf sie so grossen Einfluss hat, keiner Regel unterworfen zu sein, nach welcher man die Zahl derselben zum voraus durch Rechnung bestimmen könne; und doch beweisen die jährlichen Tafeln derselben in grossen Ländern, dass sie ebensowohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen, als die so unbeständigen Witterungen, deren Ereigniss man einzeln nicht vorherbestimmen kann, die aber im Ganzen nicht ermangeln, den Wachsthum der Pflanzen, den Lauf der Ströme und andere Naturanstalten in einem gleichförmigen ununterbrochenen Gange zu erhalten. Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, dass, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbe-

kannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde.

Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloss instinktmässig, wie Thiere, und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem verabredeten Plane, im Ganzen verfahren, so scheint auch keine planmässige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein. Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der grossen Weltbühne aufgestellt sieht; und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen, doch endlich alles im Grossen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiss, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll. Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als dass, da er bei Menschen und ihrem Spiele im Grossen gar keine vernünftige *eigene Absicht* voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine *Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei. — Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden; und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie darnach abzufassen. So brachte sie einen Kepler hervor, der die excentrischen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weise bestimmten Gesetzen unterwarf; und einen Newton, der diese Gesetze aus einer allgemeinen Naturursache erklärte.

Erster Satz.

Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln. Bei allen Thieren bestätigt dieses die äussere sowohl, als innere oder zergliedernde Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden

soll, eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre. Denn wenn wir von jenem Grundsatze abgehen, so haben wir nicht mehr eine gesetzmässige, sondern eine zwecklos spielende Natur; und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.

Zweiter Satz.

Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln. Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber selbst nicht instinktmässig, sondern bedarf Versuche, Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten. Daher würde ein jeder Mensch unmässig lange leben müssen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle; oder, wenn die Natur seine Lebensfrist nur kurz angesetzt hat, (wie es wirklich geschehen ist,) so bedarf sie einer vielleicht unabsehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwickelung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist. Und dieser Zeitpunkt muss wenigstens in der Idee des Menschen das Ziel seiner Bestrebungen sein, weil sonst die Naturanlagen grösstentheils als vergeblich und zwecklos angesehen werden müssten; welches alle praktische Prinzipien aufheben, und dadurch die Natur, deren Weisheit in Beurtheilung aller übrigen Anstalten sonst zum Grundsatze dienen muss, am Menschen allein eines kindischen Spiels verdächtig machen würde. [1])

Dritter Satz.

Die Natur hat gewollt, dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung

seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat. Die Natur thut nämlich nichts überflüssig und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch. Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung. Er sollte nämlich nun nicht durch Instinkt geleitet, oder durch anerschaffene Kenntniss versorgt und unterrichtet sein; er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen. Die Erfindung seiner Bedeckung, seiner äusseren Sicherheit und Vertheidigung, (wozu sie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiss des Hundes, sondern bloss Hände gab,) alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit, und sogar die Gutartigkeit seines Willens sollten gänzlich sein eigen Werk sein. Sie scheint sich hier in ihrer grössten Sparsamkeit selbst gefallen zu haben, und ihre thierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfniss einer anfänglichen Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der grössten Rohigkeit dereinst zur grössten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und (so viel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit emporgearbeitet haben würde, hievon das Verdienst ganz allein haben und es sich selbst nur verdanken dürfen; gleich als habe sie es mehr auf seine vernünftige Selbstschätzung, als auf ein Wohlbefinden angelegt. Denn in diesem Gange der menschlichen Angelegenheit ist ein ganzes Heer von Mühseligkeiten, die den Menschen erwarten. Es scheint aber der Natur darum gar nicht zu thun gewesen zu sein, dass er wohl lebe; sondern dass er sich so weit hervorarbeite, um sich, durch sein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen. Befremdend bleibt es immer hiebei, dass die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von

der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und dass doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, dass sie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können. Allein so räthselhaft dieses auch ist, so nothwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesammt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen.[2])

Vierter Satz.

Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der **Antagonismus** *derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmässigen Ordnung derselben wird.* Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, *sich zu vergesellschaften*; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwickelung seiner Naturanlagen fühlt. Er hat aber auch einen grossen Hang, sich zu *vereinzelnen* (isoliren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloss nach seinem Sinne richten zu wollen und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiss, dass er seinerseits zum Widerstand gegen Andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl *leiden*, von denen er aber auch nicht *lassen* kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte

aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet, und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien, und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann. Ohne jene, an sich zwar nicht liebenswürdigen Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den Jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmassungen nothwendig antreffen muss, würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen grösseren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die missgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Nachlässigkeit und unthätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letztern herauszuziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Uebel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben, verrathen also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe. [3])

Fünfter Satz.

Das grösste Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden **bürgerlichen Gesellschaft.** Da nur in der Gesellschaft, und zwar derjenigen, die die grösste Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit Anderer bestehen könne, — da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwickelung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann, die Natur auch will, dass sie diesen, so wie alle Zwecke ihrer Bestimmung, sich selbst verschaffen solle; so muss eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d. i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein; weil die Natur nur vermittelst der Auflösung und Vollziehung derselben ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen kann. In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den, sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Noth; und zwar die grösste unter allen, nämlich die, welche sich Menschen unter einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, dass sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können. Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, thun ebendieselben Neigungen hernach die beste Wirkung; so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch, dass ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen, beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt dass die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Aeste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen. Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird, sich zu disziplliniren und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln.

Sechster Satz.

Dieses Problem ist zugleich das schwerste, und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird. Die Schwierigkeit, welche auch die blosse Idee dieser Aufgabe schon vor Augen legt, ist diese: der Mensch ist ein Thier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat. Denn er missbraucht gewiss seine Freiheit in Ansehung anderer Seinesgleichen; und ob er gleich, als vernünftiges Geschöpf, ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit Aller Schranken setze, so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige thierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei Jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders, als aus der Menschengattung. Aber dieser ist ebensowohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es also anfangen, wie er will, so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei; er mag dieses nun in einer einzelnen Person oder in einer Gesellschaft vieler dazu auserlesenen Personen suchen. Denn Jeder derselben wird immer seine Freiheit missbrauchen, wenn er Keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst, und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich; aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.*) Dass sie auch diejenige sei, welche

*) Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich. Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beschaffen sei, wissen wir nicht; wenn wir aber diesen Auftrag der Natur gut ausrichten, so können wir uns wohl schmeicheln, dass wir unter unseren Nachbarn im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei diesen ein jedes Individuum seine Bestimmung in seinem Leben völlig erreichen. Bei uns ist es anders; nur die Gattung kann dieses hoffen.

am spätesten ins Werk gerichtet wird, folgt überdem auch daraus, dass hiezu richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, grosse, durch viel Weltläufe geübte Erfahrenheit und, über das alles, ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille erfordert wird; drei solche Stücke aber sich sehr schwer, und wenn es geschieht, nur sehr spät, nach viel vergeblichen Versuchen, einmal zusammen finden können. [4])

Siebenter Satz.

Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmässigen äusseren Staatenverhältnisses abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden. Was hilfts, an einer gesetzmässigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Wesens zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit, welche die Menschen hiezu nöthigte, ist wieder die Ursache, dass ein jedes Gemeinwesen in äusserem Verhältnisse, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem andern eben die Uebel erwarten muss, die die einzelnen Menschen drückten und sie zwangen, in einen gesetzmässigen bürgerlichen Zustand zu treten. Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der grossen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d. i. sie treibt durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Noth, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen muss, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, endlich aber nach vielen Verwüstungen, Umkippungen, und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszugehen, und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicher-

heit und Rechte, nicht von eigener Macht oder eigener rechtlichen Beurtheilung, sondern allein von diesem grossen Völkerbunde (*Foedus Amphictyonum*), von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte. So schwärmerisch diese Idee auch zu sein scheint, und als eine solche an einem Abbé von St. Pierre oder Rousseau verlacht worden, (vielleicht, weil sie solche in der Ausführung zu nahe glaubten;) so ist es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth, worein sich Menschen einander versetzen, die die Staaten zu eben der Entschliessung (so schwer es ihnen auch eingeht) zwingen muss, wozu der wilde Mensch eben so ungern gezwungen ward, nämlich: seine brutale Freiheit aufzugeben und in einer gesetzmässigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen. — Alle Kriege sind demnach so viel Versuche, (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur) neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung aller, neue Körper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder neben einander, nicht erhalten können und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen; bis endlich einmal, theils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, theils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äusserlich, ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann.

Ob man es nun von einem epikurischen Zusammenlauf wirkender Ursachen erwarten solle, dass die Staaten, so wie die kleinen Stäubchen der Materie, durch ihren ungefähren Zusammenstoss allerlei Bildungen versuchen, die durch neuen Anstoss wieder zerstört werden, bis endlich einmal von ungefähr eine solche Bildung gelingt, die sich in ihrer Form erhalten kann, (ein Glückszufall, der sich wohl schwerlich jemals zutragen wird!) oder ob man vielmehr annehmen solle, die Natur verfolge hier einen regelmässigen Gang, unsere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmählig bis zur höchsten Stufe der Menschheit, und zwar durch eigene, obzwar dem Menschen abgedrungene Kunst zu

führen, und entwickele in dieser scheinbarlich wilden Unordnung ganz regelmässig jene ursprünglichen Anlagen; oder ob man lieber will, dass aus allen diesen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menschen im Grossen überall nichts, wenigstens nichts Kluges herauskomme, dass es bleiben werde, wie es von jeher gewesen ist, und man daher nicht voraussagen könne, ob nicht die Zwietracht die unserer Gattung so natürlich ist, am Ende für uns eine Hölle von Uebeln, in einem noch so gesitteten Zustande vorbereite, indem sie vielleicht diesen Zustand selbst und alle bisherigen Fortschritte in der Kultur durch barbarische Verwüstung wieder vernichten werde, (ein Schicksal, wofür man unter der Regierung des blinden Ungefährs nicht stehen kann, mit welcher gesetzlose Freiheit in der That einerlei ist, wenn man ihr nicht einen insgeheim an Weisheit geknüpften Leitfaden der Natur unterlegt!) das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig sei, Zweckmässigkeit der Naturanstalt in Theilen und doch Zwecklosigkeit im Ganzen anzunehmen? Was also der zwecklose Zustand der Wilden that, dass er nämlich alle Naturanlagen in unserer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Uebel, worin er diese versetzte, sie nöthigte, aus diesem Zustande hinaus und in eine bürgerliche Verfassung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können, das thut auch die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten, nämlich: dass durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegen einander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Nothwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, zwar die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt wird, dagegen aber auch die Uebel, die daraus entspringen, unsere Gattung nöthigen, zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichts aufzufinden und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck giebt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Prinzip der Gleichheit ihrer

wechselseitigen *Wirkungen und Gegenwirkungen*, damit sie einander nicht zerstören. Ehe dieser letzte Schritt (nämlich die Staatenverbindung) geschehen, also fast nur auf der Hälfte ihrer Ausbildung, erduldet die menschliche Natur die härtesten Uebel, unter dem betrüglichen Anschein äusserer Wohlfahrt; und Rousseau hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, weglässt. Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *kultivirt*. Wir sind *civilisirt*, bis zum Ueberlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon *moralisirt* zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äusseren Anständigkeit hinausläuft, macht bloss die Civilisirung aus. So lange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltsamen Erweiterungsabsichten verwenden, und so die langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen selbst auch alle Unterstützung in dieser Absicht entziehen, ist nichts von dieser Art zu erwarten; weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger erfordert wird. Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts, als lauter Schein und schimmerndes Elend. In diesem Zustande wird wohl das menschliche Geschlecht verbleiben, bis es sich, auf die Art, wie ich gesagt habe, aus dem chaotischen Zustande seiner Staatsverhältnisse herausgearbeitet haben wird. [5])

Achter Satz.

Man kann die Geschichte der Menschengattung im Grossen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, zu diesem Zwecke, auch äusserlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. Der Satz ist eine

Folgerung aus dem vorigen. Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben; aber einen solchen, zu dessen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur sehr von weitem, selbst beförderlich werden kann, der also nichts weniger als schwärmerisch ist. Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke. Ich sage: etwas Weniges; denn dieser Kreislauf scheint so lange Zeit zu erfordern, bis er sich schliesst, dass man aus dem kleinen Theil, den die Menschheit in dieser Absicht zurückgelegt hat, nur ebenso unsicher die Gestalt ihrer Bahn und das Verhältniss der Theile zum Ganzen bestimmen kann, als aus allen bisherigen Himmelsbeobachtungen den Lauf, den unsere Sonne sammt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im grossen Fixsternensystem nimmt; obgleich doch aus dem allgemeinen Grunde der systematischen Verfassung des Weltbaues, und aus dem Wenigen, was man beobachtet hat, zuverlässig genug, um auf die Wirklichkeit eines solchen Kreislaufes zu schliessen. Indessen bringt es die menschliche Natur so mit sich: selbst in Ansehung der allerentferntesten Epoche, die unsere Gattung treffen soll, nicht gleichgültig zu sein, wenn sie nur mit Sicherheit erwartet werden kann. Vornehmlich kann es in unserem Falle um desto weniger geschehen, da es scheint, wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen, für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen. Um deswillen werden uns selbst die schwachen Spuren der Annäherung desselben sehr wichtig. Jetzt sind die Staaten schon in einem so künstlichen Verhältnisse gegen einander, dass keiner in der inneren Kultur nachlassen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluss zu verlieren; also ist, wo nicht der Fortschritt, dennoch die Erhaltung dieses Zwecks der Natur, selbst durch die ehrsüchtigen Absichten derselben ziemlich gesichert. Ferner: bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äusseren Verhältnisse zu fühlen. Diese Freiheit geht aber allmählig weiter. Wenn man den Bürger hindert, seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige

Art, die nur mit der Freiheit Anderer zusammen bestehen kann, zu suchen, so hemmt man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes, und hiemit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung in seinem Thun und Lassen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben; und so entspringt allmählig, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Aufklärung, als ein grosses Gut, welches das menschliche Geschlecht sogar von der selbstsüchtigen Vergrösserungsabsicht seiner Beherrscher ziehen muss, wenn sie nur ihren eigenen Vortheil verstehen. Diese Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewisser Herzensantheil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muss nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluss haben. Obgleich z. B. unsere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanstalten und überhaupt zu allem, was das Weltbeste betrifft, für jetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg schon zum voraus verrechnet ist; so werden sie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die obzwar schwachen und langsamen eigenen Bemühungen ihres Volks in diesem Stücke wenigstens nicht zu hindern. Endlich: wird selbst der Krieg allmählig nicht allein ein so künstliches, im Ausgange von beiden Seiten so unsicheres, sondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabsehlich wird, ein so bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluss, den jede Staatserschütterung in unserem, durch seine Gewerbe so sehr verketteten Welttheil auf alle andere Staaten thut, so merklich, dass sich diese durch ihre eigene Gefahr gedrungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten, und so alles von weitem zu einem künftigen grossen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieser Staatskörper für jetzt nur noch sehr im rohen Entwurfe dasteht, so fängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen; und dieses giebt Hoffnung, dass nach manchen Revolutionen der Umbil-

dung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schooss, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zu Stande kommen werde. [6])

Neunter Satz.

Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muss als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden. Es ist zwar ein befremdlicher und dem Anscheine nach ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müsste, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf, dass die Natur, selbst im Spiele der menschlichen Freiheit, nicht ohne Plan und Endabsicht verfahre, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurzsichtig sind, den geheimen Mechanismus ihrer Veranstaltung durchzuschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Grossen, als ein System darzustellen. Denn wenn man von der griechischen Geschichte — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere oder gleichzeitige aufbehalten worden, wenigstens beglaubigt werden muss*), — anhebt; wenn man der-

*) Nur ein gelehrtes Publikum, das von seinem Anfange an bis zu uns ununterbrochen fortgedauert hat, kann die alte Geschichte beglaubigen. Ueber dasselbe hinaus ist alles *terra incognita;* und die Geschichte der Völker, die ausser demselben lebten, kann nur von der Zeit angefangen werden, da sie darin eintraten. Dies geschah mit dem jüdischen Volk zur Zeit der Ptolemäer, durch die griechische Bibelübersetzung, ohne welche man ihren isolirten Nachrichten wenig Glauben beimessen würde. Von da (wenn dieser Anfang vorerst ausgemittelt worden)

selben Einfluss auf die Bildung und Missbildung des Staatskörpers des römischen Volks, das den griechischen Staat verschlang, und des letzteren Einfluss auf die Barbaren, die jenen wiederum zerstörten, bis auf unsere Zeit verfolgt; dabei aber die Staatengeschichte anderer Völker, so wie deren Kenntniss durch eben diese aufgeklärten Nationen allmählig zu uns gelangt ist, episodisch hinzuthut: so wird man einen regelmässigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile (der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken. Indem man ferner allenthalben nur auf die bürgerliche Verfassung und deren Gesetze, und auf das Staatsverhältniss Acht hat, insofern beide durch das Gute, welches sie enthielten, eine Zeit lang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künste und Wissenschaften) empor zu heben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, sie wiederum zu stürzen, so doch, dass immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete; so wird sich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht bloss zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge, oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann, (ein Nutzen, den man schon sonst aus der Geschichte der Menschen, wenn man sie gleich als unzusammenhängende Wirkung einer regellosen Freiheit ansah, gezogen hat;) sondern es wird (was man ohne einen Naturplan vorauszusetzen nicht mit Grunde hoffen kann,) eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung, — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt

---

kann man aufwärts ihren Erzählungen nachgehen. Und so mit allen übrigen Völkern. Das erste Blatt im Thucydides (sagt Hume) ist der einzige Anfang aller wahren Geschichte.

„Was sie interessirt"

der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Theil des grossen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält, — die Geschichte des menschlichen Geschlechts, — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nöthigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen?

Dass ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermassen einen Leitfaden *a priori* hat, die Bearbeitung der eigentlichen, bloss empirisch abgefassten Historie verdrängen wollte, wäre Missdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müsste) noch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte. Ueberdem muss die sonst rühmliche Umständlichkeit, mit der man jetzt die Geschichte seiner Zeit abfasst, doch einen Jeden natürlicher Weise auf die Bedenklichkeit bringen, wie es unsere späten Nachkommen anfangen werden, die Last von Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen. Ohne Zweifel werden sie die der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften, nur aus dem Gesichtspunkte dessen, was sie interessirt, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen. Hierauf aber Rücksicht zu nehmen, imgleichen auf die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter sowohl, als ihrer Diener, um sie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die späteste Zeit bringen kann: das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Versuche einer solchen philosophischen Geschichte abgeben. 7)

Recensionen

von

J. G. HERDER'S

Ideen zur Philosophie

der Geschichte der Menschheit.

Theil 1. 2.

1785.

Riga und Leipzig bei Hartknoch. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Joh. Gottfr. Herder. *Quem te deus esse jussit et humana qua parte locatus es in re disce.**) Erster Theil. 318 S. 4. 1784. 1)

Der Geist unseres sinnreichen und beredten Verfassers zeigt in dieser Schrift seine schon anerkannte Eigenthümlichkeit. Sie dürfte also wohl eben so wenig, als manche andere aus seiner Feder geflossene, nach dem gewöhnlichen Maassstabe beurtheilt werden können. Es ist, als ob sein Genie nicht etwa bloss die Ideen aus dem weiten Felde der Wissenschaften und Künste sammelte, um sie mit andern der Mittheilung fähigen zu vermehren, sondern als verwandelte er sie (um ihm den Ausdruck abzuborgen) nach einem gewissen Gesetze der Assimilation auf eine ihm eigene Weise in seine spezifische Denkungsart, wodurch sie von denjenigen, dadurch sich andere Seelen nähren und wachsen (S. 292), merklich unterschieden und der Mittheilung weniger fähig werden. Daher möchte wohl, was ihm Philosophie der Geschichte der Menschheit heisst, etwas ganz Anderes sein, als was man gewöhnlich unter diesem Namen versteht; nicht etwa eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe, oder sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze, sondern ein sich nicht lange verweilender vielumfassender Blick, eine in Auffindungen von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauche derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit, für seinen immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die, als Wirkungen von einem grossen Gehalte der Gedanken, oder als vielbedeutende Winke mehr von sich vermuthen lassen, als kalte Beurtheilung wohl geradezu in denselben antreffen würde. Da indessen Frei-

*) Lerne, wie Gott wollte, dass du seiest und wohin du in menschlichen Dingen gestellt bist. A. d. H.

heit im Denken, (die hier in grossem Maasse angetroffen wird) von einem fruchtbaren Kopfe ausgeübt, immer Stoff zum Denken giebt, so wollen wir von den Ideen desselben, so weit es uns glücken will, die wichtigsten und ihm eigenthümlichsten auszuheben suchen und in seinem eigenen Ausdrucke darstellen, zuletzt aber einige Anmerkungen über das Ganze hinzufügen.

Unser Verfasser hebt damit an, die Aussicht zu erweitern, um dem Menschen seine Stelle unter den übrigen Planetenbewohnern unserer Sonnenwelt anzuweisen, und schliesst aus dem mittleren nicht unvortheilhaften Stande des Weltkörpers, den er bewohnt, auf einen bloss „mittelmässigen Erdverstand und eine noch viel zweideutigere Menschentugend, darauf er hier zu rechnen habe, die aber doch — da unsere Gedanken und Kräfte offenbar nur aus unserer Erdorganisation kommen und sich so lange zu verändern und verwandeln streben, bis sie etwa zur Reinigkeit und Feinheit gediehen sind, die diese unsere Schöpfung gewähren kann, und wenn Analogie unsere Führerin sein darf, es auf anderen Sternen nicht anders sein werde, — vermuthen lassen, dass der Mensch mit den Bewohnern der letzteren Ein Ziel haben werde, um endlich nicht allein einen Wandelgang auf mehr, als einen Stern anzutreten, sondern vielleicht gar zum Umgange mit allen zur Reife gekommenen Geschöpfen so vieler und verschiedener Schwesterwelten zu gelangen." Von da geht die Betrachtung zu den Revolutionen, welche der Erzeugung der Menschen vorhergingen. „Ehe unsere Luft, unser Wasser, unsere Erde hervorgebracht werden konnten, waren mancherlei, einander auflösende, niederschlagende Stamina nöthig; und die vielfachen Gattungen der Erde, der Gesteine, der Krystallisationen, sogar der Organisation in Muscheln, Pflanzen, Thieren, zuletzt im Menschen, wie viel Auflösungen und Revolutionen des Einen in das Andere setzten die nicht voraus? Er, der Sohn aller Elemente und Wesen, ihr auserlesenster Inbegriff und gleichsam die Blüthe der Erdschöpfung, konnte nichts Anderes, als das letzte Schoosskind der Natur sein, zu dessen Bildung und Empfang viele Entwickelungen und Revolutionen vorhergehen mussten."

In der Kugelgestalt der Erde findet er einen Gegen-

stand des Erstaunens über die Einheit, die sie bei aller erdenklichen Mannigfaltigkeit veranlasst. „Wer, der diese Figur je beherzigt hätte, wäre hingegangen, zu einem Wortglauben in Philosophie und Religion zu bekehren, oder dafür mit dumpfem, aber heiligem Eifer zu morden?“ Ebenso giebt ihm die Schiefe der Ekliptik Anlass zur Betrachtung der Menschenbestimmung: „unter unserer schräge gehenden Sonne ist alles Thun der Menschen Jahresperiode.“ Die nähere Kenntniss des Luftkreises, selbst der Einfluss der Himmelskörper auf denselben, wenn er näher gekannt sein wird, scheint ihm auf die Geschichte der Menschheit einen grossen Einfluss zu versprechen. In dem Abschnitt von der Vertheilung des Landes und der Meere wird der Erdbau als ein Erklärungsgrund der Verschiedenheit der Völkergeschichte aufgeführt. „Asien ist so zusammenhängend an Sitten und Gebräuchen, als es dem Boden nach in einem fortgestreckt ist; das kleine rothe Meer scheidet dagegen schon die Sitten, der kleine persische Meerbusen noch mehr; aber die vielen Seen, Gebirge und Flüsse von Amerika und das feste Land, hatten nicht ohne Grund so grosse Ausbreitung im gemässigten Himmelsstriche, und das Bauwerk des alten Kontinents ist mit Absicht auf den ersten Wohnsitz der Menschen anders, als in der neuen Welt, von der Natur eingerichtet worden.“ Das zweite Buch beschäftigt sich mit den Organisationen auf der Erde, und fängt von dem Granit an, auf den Licht, Wärme, eine grobe Luft und Wasser wirkten, und vielleicht den Kiesel zur Kalkerde beförderten, in der sich die ersten Lebendigen des Meeres, die Schalengeschöpfe, bildeten. Die Vegetation nimmt ferner ihren Anfang. — Vergleichung der Ausbildung des Menschen mit der der Pflanzen, und der Geschlechtsliebe der ersteren mit dem Blühen der letzteren. Nutzen des Pflanzenreichs in Ansehung des Menschen. Thierreich. Veränderung der Thiere und des Menschen nach den Klimaten. Die der alten Welt sind unvollkommen. „Die Klassen der Geschöpfe erweitern sich, jemehr sie sich vom Menschen entfernen, je näher ihnen, destoweniger werden ihrer. — In allen ist eine Hauptform, ein ähnlicher Knochenbau. — Diese Uebergänge machen es nicht unwahrscheinlich, dass in den Seegeschöpfen, den

Pflanzen, ja vielleicht gar in den todtgenannten Wesen eine und dieselbe Anlage der Organisation, nur unendlich roher und verworrener herrschen möge. Im Blick des ewigen Wesens, der alles in einem Zusammenhange sieht, hat vielleicht die Gestalt des Eistheilchens, wie es sich erzeugt, und der Schneeflocke, die sich in ihr bildet, noch immer ein analoges Verhältniss mit der Bildung des Embryo im Mutterleibe. — Der Mensch ist ein Mittelgeschöpf unter den Thieren, das ist, die ausgebreitetste Form, in der sich alle Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegriff sammeln. — Aus Luft und Wasser sehe ich gleichsam die Thiere aus Höhen und Tiefen zu Menschen kommen, und Schritt vor Schritt sich seiner Gestalt nähern." Dieses Buch schliesst: „freue dich deines Standes, o Mensch, und studire dich edles Mittelgeschöpf in allem, was um dich lebt."

Das dritte Buch vergleicht den Bau der Pflanzen und Thiere mit der Organisation der Menschen. Wir können ihm hier, da er die Betrachtungen der Naturbeschreiber zu seiner Absicht nutzt, nicht folgen; nur einige Resultate: „durch solche und solche Organe erzeugt sich das Geschöpf aus dem todten Pflanzenleben lebendigen Reiz, und aus der Summe dieses, durch feine Kanäle geläutert, das Medium der Empfindung. Das Resultat der Reize wird Trieb, das Resultat der Empfindung Gedanke; ein ewiger Fortgang von organischer Schöpfung, der in jedes lebendige Geschöpf gelegt ward." Der Verfasser rechnet nicht auf Keime, sondern eine organische Kraft, so bei Pflanzen, als Thieren. Er sagt: „so wie die Pflanze selbst organisch Leben ist, ist auch der Polyp organisch Leben. Es sind daher viele organische Kräfte, die der Vegetation, der Muskelreize, der Empfindung. Je mehr und feinere Nerven, je grösser das Gehirn, desto verständiger wird die Gattung. Thierseele ist die Summe aller in einer Organisation wirkenden Kräfte, und der Instinkt nicht eine besondere Naturkraft, sondern die Richtung, die die Natur jenen sämmtlichen Kräften durch ihre Temperatur gab. Je mehr das eine organische Prinzipium der Natur, das wir jetzt bildend (im Stein), jetzt treibend (in Pflanzen), jetzt empfindend, jetzt künstlichbauend

nennen, und im Grunde nur eine und dieselbe organische Kraft ist, in mehr Werkzeuge und verschiedentliche Glieder vertheilt ist, jemehr es in denselben eine eigene Welt hat, — desto mehr verschwindet der Instinkt, und ein eigener freier Gebrauch der Sinne und Glieder (wie etwa beim Menschen) fängt an.“ Endlich kommt der Autor zu dem wesentlichen Naturunterschiede des Menschen. „Der aufrechte Gang des Menschen ist ihm einzig natürlich, ja er ist die Organisation zum ganzen Beruf seiner Gattung und sein unterscheidender Charakter.“

Nicht weil er zur Vernunft bestimmt war, ward ihm zum Gebrauch seiner Gliedmaassen nach der Vernunft die aufrechte Stellung angewiesen, sondern er bekam Vernunft durch die aufrechte Stellung, als die natürliche Wirkung ebenderselben Anstalt, die nöthig war, um ihn bloss aufrecht gehen zu lassen. „Lasset uns bei diesem heiligen Kunstwerk, der Wohlthat, durch die unser Geschlecht ein Menschengeschlecht ward, mit dankbaren Blicken verweilen, mit Verwunderung, weil wir sehen, welche neue Organisation von Kräften in der aufrechten Gestalt der Menschheit anfange, und wie allein durch sie der Mensch ein Mensch ward.“

Im vierten Buch führt der Verfasser diesen Punkt weiter aus. „Was fehlt dem menschenähnlichen Geschöpfe (dem Affen), dass er kein Mensch ward,“ — und wodurch ward dieser es? durch die Formung des Kopfes zur aufrechten Gestalt, durch innere und äussere Organisation zum perpendikulären Schwerpunkt; — der Affe hat alle Theile des Gehirns, die der Mensch hat; er hat sie aber nach der Gestalt seines Schädels in einer zurückgedrückten Lage, und diese hatte er, weil sein Kopf unter einem andern Winkel geformt, und er nicht zum aufrechten Gange gemacht war. Sofort wirkten alle organische Kräfte anders. — „Blick‘ also gen Himmel, o Mensch, und erfreue dich schaudernd deines unermesslichen Vorzugs, den der Schöpfer der Welt an ein so einfaches Prinzipium, deine aufrechte Gestalt knüpfte. — Ueber die Erde und Kräuter erhoben, herrscht der Geruch nicht mehr, sondern das Auge. — Mit dem aufgerichteten Gange wurde der Mensch ein Kunstgeschöpf, er bekam freie und künstliche Hände; — nur

im aufrechten Gange findet wahre menschliche Sprache statt. Theoretisch und praktisch ist Vernunft nichts, als etwas Vernommenes, gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden." Und nun Freiheit. „Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung, er steht aufrecht." Die Scham: „sie musste sich bei aufrechter Gestalt bald entwickeln." Seine Natur ist keiner sonderlichen Varietät unterworfen. „Wodurch dieses? durch seine aufrechte Gestalt, durch nichts Anderes. — Er ist zur Humanität gebildet; Friedlichkeit, Geschlechtsliebe, Sympathie, Mutterliebe, eine Sprosse der Humanität seiner aufgerichteten Bildung, — die Regel der Gerechtigkeit und Wahrheit gründet sich auf die aufrechte Gestalt des Menschen selbst, diese bildet ihn auch zur Wohlanständigkeit; Religion ist die höchste Humanität. Das gebückte Thier empfindet dunkel; den Menschen erhob Gott, dass er, selbst ohne dass er es weiss und will, Ursachen der Dinge nachspähe, und dich finde, du grosser Zusammenhang aller Dinge. Religion aber bringt Hoffnung und Glaube an die Unsterblichkeit hervor." Von dieser letzteren redet das fünfte Buch. „Vom Stein zu Krystallen, von diesen zu Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von da zum Thier, endlich zum Menschen sahen wir die Form der Organisation steigen, mit ihr auch die Kräfte und Triebe des Geschöpfs vielartiger werden, und sich endlich alle in der Gestalt des Menschen, sofern diese sie fassen konnte, vereinigen. —"

„Durch diese Reihe von Wesen bemerkten wir eine Aehnlichkeit der Hauptformen, die sich immer mehr der Menschengestalt näherten, — ebenso sahen wir auch die Kräfte und Triebe sich ihm nähern. — Bei jedem Geschöpf war nach dem Zweck der Natur, den es zu befördern hatte, auch seine Lebensdauer eingerichtet. — Je organisirter ein Geschöpf ist, desto mehr ist sein Bau zusammengesetzt aus den niedrigen Reichen. Der Mensch ist ein Compendium der Welt: Kalk, Erde, Salze, Säure, Oel und Wasser, Kräfte der Vegetation, der Reize, der Empfindung, sind in ihm organisch vereinigt. — Hierdurch werden wir darauf gestossen, auch ein unsicht-

bares Reich der Kräfte anzunehmen, das in ebendemselben genauen Zusammenhange und Uebergange steht, und eine aufsteigende Reihe von unsichtbaren Kräften, wie im sichtbaren Reiche der Schöpfung. — Dieses thut alles für die Unsterblichkeit der Seele, und nicht diese allein, sondern für die Fortdauer aller wirkenden und lebendigen Kräfte der Weltschöpfung. Kraft kann nicht untergehen, das Werkzeug kann wohl zerrüttet werden. Was das Allbelebende ins Leben rief, das lebt; was wirkt, wirkt in seinem ewigen Zusammenhange ewig." Diese Prinzipien werden nicht auseinander gesetzt, „weil hier dazu der Ort nicht ist." Indessen „sehen wir in der Materie so viel geistähnliche Kräfte, dass ein völliger Gegensatz und Widerspruch dieser beiden allerdings sehr verschiedenen Wesen, des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, doch wenigstens ganz unerwiesen scheint." — „Präformirte Keime hat kein Auge gesehen. Wenn man von einer Epigenesis redet, so spricht man uneigentlich, als ob die Glieder von aussen zuwüchsen. Bildung (*genesis*) ists, eine Wirkung innerer Kräfte, denen die Natur eine Masse vorbereitet hat, die sie sich zubilden, in der sie sich sichtbar machen sollten. Nicht unsere vernünftige Seele ists, die den Leib bildete, sondern der Finger der Gottheit, organische Kraft." Nun heisst es: „1) Kraft und Organ sind zwar innigst verbunden, nicht aber Eins und eben Dasselbe. 2) Jede Kraft wirkt ihrem Organ harmonisch, denn sie hat sich dasselbe zur Offenbarung ihres Wesens nur zugebildet und sich assimilirt. 3) Wenn die Hülle wegfällt, so bleibt die Kraft, die voraus, obwohl in einem niedrigen Zustande und ebenfalls organisch, dennoch vor dieser Hülle schon existirte." Darauf sagt der Verfasser zu den Materialisten: „Lasset es sein, dass unsere Seele mit allen Kräften der Materie, des Reizes, der Bewegung, des Lebens ursprünglich einerlei sei, und nur auf einer höheren Stufe in einer ausgebildeteren feineren Organisation wirke; hat man denn je auch nur eine Kraft der Bewegung des Reizes untergehen sehen, und sind diese minderen Kräfte mit ihren Organen Eins und Dasselbe?" Von dem Zusammenhange desselben heisst es, dass er nur Fortschreitung sein könne. „Das Menschengeschlecht

kann man als den grossen Zusammenfluss niederer organischen Kräfte ansehen, die in ihm zur Bildung der Humanität keimen sollten."

Dass die Menschen-Organisation in einem Reiche geistiger Kräfte geschehe, wird so gezeigt. „Der Gedanke ist ganz ein ander Ding, als was ihr der Sinn zuführt; alle Erfahrungen über ihren Ursprung sind Belege von Wirkungen eines zwar organischen, aber dennoch eigenmächtigen, nach Gesetzen geistiger Verbindungen wirkenden Wesens. 2) Wie der Leib durch Speise zunimmt, so der Geist durch Ideen; ja wir bemerken bei ihm eben die Gesetze der Assimilation, des Wachsthums und der Hervorbringung. — Kurz es wird in uns ein innerer geistiger Mensch gebildet, der seiner eigenen Natur ist und den Körper nur als Werkzeug braucht. Das hellere Bewusstsein, dieser grosse Vorzug der menschlichen Seele, ist derselben auf eine geistige Weise durch die Humanität erst zugebildet worden u. s. w.," mit einem Worte, wenn wir es recht verstehen: die Seele ist aus geistigen nach und nach hinzukommenden Kräften allererst geworden. — „Unsere Humanität ist nur Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume. Die Natur wirft Schritt vor Schritt das Unedle weg, bauet dagegen das Geistige an, führet das Feine noch feiner aus, und so können wir von ihrer Künstlerhand hoffen, dass auch unsere Knospe der Humanität in jenem Dasein in ihrer eigentlichen wahren göttlichen Menschengestalt erscheinen werde."

Den Beschluss macht der Satz: „Der jetzige Zustand des Menschen ist wahrscheinlich das verbindende Mittelglied zweier Welten. — Wenn der Mensch die Kette der Erdorganisationen, als ihr höchstes und letztes Glied schliesst, so fängt er auch eben dadurch die Kette einer höheren Gattung von Geschöpfen, als ihr niedrigstes Glied an, und so ist er wahrscheinlich der Mittelring zwischen zwei in einander greifenden Systemen der Schöpfung. — Er stellt uns zwei Welten auf einmal dar, und das macht die anscheinende Duplicität seines Wesens. — Das Leben ist ein Kampf, und die Blume der reinen unsterblichen Humanität eine schwer errungene Krone. — Unsere Brüder der höheren Stufe lieben uns daher gewiss mehr, als wir sie suchen und lieben können;

denn sie sehen unsern Zustand klarer — und sie erziehen an uns vielleicht ihres Glücks Theilnehmer. — Es lässt sich nicht wohl vorstellen, dass der künftige Zustand dem jetzigen so ganz unmittheilbar sein sollte, als das Thier im Menschen gern glauben möchte; — so scheint ohne höhere Anleitung die Sprache und erste Wissenschaft unerklärlich. — Auch in späteren Zeiten sind die grössten Wirkungen auf der Erde durch unerklärliche Umstände entstanden, — selbst Krankheiten waren oft Werkzeuge dazu, wenn das Organ für den gewöhnlichen Kreis des Erdenlebens unbrauchbar geworden; so, dass es natürlich scheint, dass die innere rastlose Kraft vielleicht Eindrücke empfange, deren eine ungestörte Organisation nicht fähig war. — Doch soll der Mensch sich nicht in seinen künftigen Zustand hinein schauen, sondern sich hinein glauben." (Wie aber, wenn er einmal glaubt, dass er sich hinein schauen könne, kann man ihm verwehren, dass er nicht bisweilen von diesem Vermögen Gebrauch zu machen suche?) — „So viel ist gewiss, dass in jeder seiner Kräfte eine Unendlichkeit liegt; auch die Kräfte des Weltalls scheinen in der Seele verborgen, und sie bedarf nur einer Organisation, oder einer Reihe von Organisationen, diese in Thätigkeit und Uebung setzen zu dürfen. — Wie also die Blume da stand, und in aufgerichteter Gestalt das Reich der unterirdischen noch unbelebten Schöpfung schloss, — so steht über allen zur Erde Gebückten (Thieren) der Mensch wieder aufrecht da. Mit erhabenem Blick und aufgehobenen Händen steht er da, als ein Sohn des Hauses, den Ruf seines Vaters erwartend."

Die Idee und Endabsicht dieses ersten Theils (eines, wie es der Anschein giebt, auf viele Bände angelegten Werks) besteht in Folgendem. Es soll mit Vermeidung aller metaphysischen Untersuchungen die geistige Natur der menschlichen Seele, ihre Beharrlichkeit und Fortschritte in der Vollkommenheit, aus der Analogie mit den Naturbildungen der Materie, vornehmlich in ihrer Organisation, bewiesen werden. Zu diesem Behufe werden geistige Kräfte, zu welchen Materie nur den Bauzeug ausmacht, ein gewisses unsichtbares Reich der Schöpfung angenommen, welches die belebende Kraft

enthalte, die alles organisirt, und zwar so, dass das Schema der Vollkommenheit dieser Organisation der Mensch sei, welchem sich alle Erdgeschöpfe von der niedrigsten Stufe an nähern, bis endlich durch nichts, als diese vollendete Organisation, deren Bedingung vornehmlich der aufrechte Gang des Thieres sei, der Mensch ward, dessen Tod nimmermehr den schon vorher umständlich an allen Arten von Geschöpfen gezeigten Fortgang und Steigerung der Organisationen endigen könne, sondern vielmehr einen Ueberschritt der Natur zu noch mehr verfeinerten Operationen erwarten lasse, um ihn dadurch zu künftigen noch höheren Stufen des Lebens und so fortan ins Unendliche zu fördern und zu erheben. Recensent muss gestehen, dass er diese Schlussfolge aus der Analogie der Natur, wenn er gleich jene kontinuirliche Gradation ihrer Geschöpfe, sammt der Regel derselben, nämlich der Annäherung zum Menschen, einräumen wollte, doch nicht einsehe. Denn es sind da verschiedene Wesen, welche die mancherlei Stufen der immer vollkommneren Organisation besetzen. Also würde nach einer solchen Analogie nur geschlossen werden können, dass irgend anderswo, etwa in einem anderen Planeten wiederum Geschöpfe sein dürften, die die nächst höhere Stufe der Organisation über dem Menschen behaupteten, nicht aber dass dasselbe Individuum hiezu gelange. Bei den aus Maden oder Raupen sich entwickelnden fliegenden Thierchen ist hier eine ganz eigene und von dem gewöhnlichen Verfahren der Natur verschiedene Anstalt, und auch da folgt die Palingenesie nicht auf den Tod, sondern nur auf den Puppenzustand. Dagegen hier gewiesen werden müsste, dass die Natur Thiere, selbst nach ihrer Verwesung oder Verbrennung aus ihrer Asche in spezifisch vollkommenerer Organisation aufsteigen lasse, damit man nach der Analogie dieses auch vom Menschen, der hier in Asche verwandelt wird, schliessen könne.

Es ist also zwischen der Stufenerhebung ebendesselben Menschen zu einer vollkommeneren Organisation in einem anderen Leben, und der Stufenleiter, welche man sich unter ganz verschiedenen Arten und Individuen eines Naturreichs denken mag, nicht die mindeste Aehnlichkeit. Hier lässt uns die Natur nichts Anderes sehen,

als dass sie die Individuen der völligen Zerstörung überlasse und nur die Art erhalte; dort aber verlangt man zu wissen, ob auch das Individuum vom Menschen seine Zerstörung hier auf Erden überleben werde, welches vielleicht aus moralischen, oder, wenn man will, metaphysischen Gründen, niemals aber nach irgend einer Analogie der sichtbaren Erzeugung geschlossen werden kann. Was nun aber jenes unsichtbare Reich wirksamer und selbstständiger Kräfte anlangt, so ist nicht wohl abzusehen, warum der Verfasser, nachdem er geglaubt hat, aus den organischen Erzeugungen auf dessen Existenz sicher schliessen zu können, nicht lieber das denkende Prinzip im Menschen dahin unmittelbar, als bloss geistige Natur, übergehen liess, ohne solches durch das Bauwerk der Organisation aus dem Chaos herauszuheben; es müsste denn sein, dass er diese geistigen Kräfte für ganz etwas Anderes, als die menschliche Seele hielte, und diese nicht als besondere Substanz, sondern bloss als Effekt einer auf Materie einwirkenden und sie belebenden unsichtbaren allgemeinen Natur ansähe, welche Meinung wir doch ihm beizulegen billig Bedenken tragen. Allein was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschlage, das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift, denken? Von jenem können wir doch wenigstens die Gesetze durch Erfahrung kennen lernen, obgleich freilich die Ursachen derselben unbekannt bleiben; von diesem ist uns sogar alle Erfahrung benommen, und was kann der Philosoph nun hier zur Rechtfertigung seines Vorgebens anführen, als die blosse Verzweiflung, den Aufschluss in irgend einer Kenntniss der Natur zu finden, und den abgedrungenen Entschluss, sie im fruchtbaren Felde der Dichtungskraft zu suchen? Auch ist dieses immer Metaphysik, ja sogar sehr dogmatische, so sehr sie auch unser Schriftsteller, weil es die Mode so will, von sich ablehnt.

Was indessen die Stufenleiter der Organisationen betrifft, so darf man es ihm nicht so sehr zum Vorwurf anrechnen, wenn sie zu seiner weit über diese Welt hinausreichenden Absicht nicht hat zulangen wollen; denn ihr Gebrauch in Ansehung der Naturreiche hier

auf Erden führt ebensowohl auf nichts. Die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattungen ihrer Aehnlichkeit nach an einander passt, ist bei so grosser Mannigfaltigkeit eine nothwendige Folge eben dieser Mannigfaltigkeit. Nur eine Verwandtschaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der anderen, und alle aus einer einzigen Originalgattung, oder etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschoosse entsprungen wären, würde auf Ideen führen, die aber so ungeheuer sind, dass die Vernunft vor ihnen zurückbebt, dergleichen man unserem Verfasser, ohne ungerecht zu sein, nicht beimessen darf. Was den Beitrag desselben zur vergleichenden Anatomie durch alle Thiergattungen bis herab zur Pflanze betrifft, so mögen die, so die Naturbeschreibung bearbeiten, selbst urtheilen, wiefern die Anweisung, die er hier zu neuen Beobachtungen giebt, ihnen nutzen könne, und ob sie wohl überhaupt einigen Grund habe. Aber die Einheit der organischen Kraft (S. 141), die als selbstbildend in Ansehung der Mannigfaltigkeit aller organischen Geschöpfe, und nachher, nach Verschiedenheit dieser Organe, durch sie auf verschiedene Art wirkend den ganzen Unterschied ihrer mancherlei Gattungen und Arten ausmache, ist eine Idee, die ganz ausser dem Felde der beobachtenden Naturlehre liegt, und zur bloss spekulativen Philosophie gehört, darin sie denn auch, wenn sie Eingang fände, grosse Verwüstungen unter den angenommenen Begriffen anrichten würde. Allein bestimmen zu wollen, welche Organisirung des Kopfs, äusserlich in seiner Figur und innerlich in Ansehung seines Gehirns, mit der Anlage zum aufrechten Gange nothwendig verbunden sei, noch mehr aber, wie eine bloss auf diesen Zweck gerichtete Organisation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, dessen das Thier dadurch theilhaftig wird, das übersteigt offenbar alle menschliche Vernunft, sie mag nun am physiologischen Leitfaden tappen, oder am metaphysischen fliegen wollen.

Durch diese Erinnerung soll indessen diesem so gedankenvollen Werke nicht alles Verdienst benommen werden. Ein vorzügliches darin ist (um hier nicht so mancher eben so schön gesagten, als edel und wahr gedachten Reflexionen zu, (gedenken der Muth, mit

welchem sein Verfasser die alle Philosophie so oft verengenden Bedenklichkeiten seines Standes, in Ansehung blosser Versuche der Vernunft, wie weit sie für sich selbst wohl gelangen könne, zu überwinden gewusst hat, worin wir ihm viele Nachfolger wünschen. Ueberdem trägt die geheimnissvolle Dunkelheit, in welche die Natur selbst ihr Geschäft der Organisationen und die Klassenvertheilung ihrer Geschöpfe einhüllte, einen Theil der Schuld wegen der Dunkelheit und Ungewissheit, die diesem ersten Theile einer philosophischen Menschengeschichte anhängen, der dazu angelegt war, um die äussersten Enden derselben, den Punkt, von dem sie anhob, und den, da sie sich über die Erdgeschichte hinaus im Unendlichen verliert, wo möglich an einander zu knüpfen; welcher Versuch zwar kühn, aber doch dem Forschungstriebe unserer Vernunft natürlich, und selbst bei nicht völlig gelingender Ausführung nicht unrühmlich ist. Desto mehr aber ist zu wünschen, dass unser geistvoller Verfasser in der Fortsetzung des Werks, da er einen festen Boden vor sich finden wird, seinem lebhaften Genie einigen Zwang auflege, und dass Philosophie, deren Besorgung mehr im Beschneiden, als Treiben üppiger Schösslinge besteht, ihn nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe, nicht durch gemuthmasste, sondern beobachtete Gesetze, nicht vermittelst einer, es sei durch Metaphysik oder durch Gefühle beflügelten Einbildungskraft, sondern durch eine im Entwurfe ausgebreitete, aber in der Ausübung behutsame Vernunft zur Vollendung seines Unternehmens leiten möge.

Erinnerungen des Recensenten der Herder'schen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit über ein im Februar des deutschen Merkur (1785) gegen diese Recension gerichtetes Schreiben.†)

Im Februar des deutschen Merkur S. 148 tritt, unter dem Namen eines Pfarrers, ein Vertheidiger des Buchs des Herrn Herder gegen den vermeintlichen Angriff in unserer allgemeinen Literaturzeitung auf. Es wäre un-

†) Der Verfasser dieses Schreibens war K. L. Reinhold. Vgl. E. Reinhold, K. L. Reinhold's Leben und literarisches Wirken, Jena 1825, S. 29.

billig, den Namen eines geachteten Autors in den Streit zwischen Recensenten und Antirecensenten mit zu verwickeln; daher wollen wir hier nur unsere Verfahrungsart in Bekanntmachung und Beurtheilung gedachten Werkes, als den Maximen der Sorgfalt, Unparteilichkeit und Mässigung, die diese Zeitung sich zur Richtschnur genommen hat, gemäss rechtfertigen. Der Pfarrer zankt in seinem Schreiben viel mit einem Metaphysiker, den er in Gedanken hat, und der, wie er ihn sich vorstellt, für alle Belehrung durch Erfahrungswege, oder, wo diese die Sache nicht vollenden, für Schlüsse nach der Analogie der Natur gänzlich verdorben ist und alles seinem Leisten scholastischer unfruchtbarer Abstraktionen anpassen will. Der Recensent kann sich diesen Zank recht wohl gefallen lassen; denn er ist hierin mit dem Pfarrer völlig einerlei Meinung und die Recension ist selbst der beste Beweis davon. Da er aber die Materialien zu einer Anthropologie ziemlich zu kennen glaubt, imgleichen auch etwas von der Methode ihres Gebrauchs, um eine Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung zu versuchen, so ist er überzeugt, dass sie weder in der Metaphysik, noch im Naturalienkabinet durch Vergleichung des Skelets des Menschen mit dem von anderen Thiergattungen aufgesucht werden müssen; am wenigsten aber die letzteren gar auf seine Bestimmung für eine andere Welt führen; sondern dass sie allein in seinen Handlungen gefunden werden können, dadurch er seinen Charakter offenbart; auch ist er überredet, dass Herr Herder nicht einmal die Absicht gehabt habe, im ersten Theile seines Werkes (der nur eine Aufstellung des Menschen als Thiers im allgemeinen Natursystem und also einen Prodromus*) der künftigen Ideen enthält,) die wirklichen Materialien zur Menschengeschichte zu liefern, sondern nur Gedanken, die den Physiologen aufmerksam machen können, seine Nachforchungen, die er gemeiniglich nur auf die mechanische Absicht des thierischen Baues richtet, wo möglich weiter, und bis zu der für den Gebrauch der Vernunft an diesem Geschöpfe zweckmässigen Organisation auszudehnen; wiewohl er ihnen hierin mehr Gewicht, als sie je be-

*) Vorläufer. A. d. H.

kommen können, beigelegt hat. Auch ist nicht nöthig, dass der, so der letzteren Meinung ist, (wie der Pfarrer S. 161 fordert,) beweise: dass die menschliche Vernunft bei einer anderen Form der Organisation auch nur möglich wäre; denn das kann eben so wenig jemals eingesehen werden, als dass sie bei der gegenwärtigen Form allein möglich sei. Der vernünftige Gebrauch der Erfahrung hat auch seine Grenzen. Diese kann zwar lehren, dass etwas so oder so beschaffen sei, niemals aber, dass es gar nicht anders sein könne; auch kann keine Analogie diese unermessliche Kluft zwischen dem Zufälligen und Nothwendigen ausfüllen. In der Recension wurde gesagt: „die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattungen ihrer Aehnlichkeit nach an einander passt, ist bei so grosser Mannigfaltigkeit eine nothwendige Folge eben dieser Mannigfaltigkeit. Nur eine Verwandtschaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der andern oder alle aus einer einzigen Originalgattung und etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschoosse entsprungen wären, würde auf Ideen führen, die aber so ungeheuer sind, dass die Vernunft vor ihnen zurückbebt, dergleichen man unserem Verfasser, ohne ungerecht zu sein, nicht beimessen darf.“ Diese Worte verführten den Pfarrer zu glauben, als sei in der Recension des Werks metaphysische Orthodoxie, mithin Intoleranz anzutreffen; und er setzt hinzu: „die gesunde ihrer Freiheit überlassene Vernunft bebt auch vor keiner Idee zurück.“ Es ist aber nichts von allem dem zu fürchten, was er wähnt. Es ist bloss der *horror vacui* der allgemeinen Menschenvernunft, nämlich da zurückzubeben, wo man auf eine Idee stösst, bei der sich gar nichts denken lässt, und in dieser Absicht möchte wohl der ontologische Kodex dem theologischen, und zwar gerade der Toleranz wegen zum Kanon dienen. Der Pfarrer findet überdem das dem Buche beigelegte Verdienst der Freiheit im Denken viel zu gemein für einen so berühmten Verfasser. Ohne Zweifel meint er, es sei daselbst von der äusseren Freiheit die Rede, die, weil sie von Ort und Zeit abhängt, in der That gar kein Verdienst ist. Allein die Recension hatte jene innere Freiheit, nämlich die von

den Fesseln gewohnter und durch die allgemeine Meinung bestärkter Begriffe und Denkungsarten vor Augen; eine Freiheit, die so gar nicht gemein ist, dass selbst die, so sich bloss zur Philosophie bekennen, nur selten sich zu ihr haben emporarbeiten können. Was er an der Recension tadelt: „dass sie Stellen, welche die Resultate ausdrücken, nicht aber zugleich die, so sie vorbereiten, aushebt," möchte wohl ein unvermeidliches Uebel für diese ganze Autorschaft sein, welches bei allem dem immer doch noch erträglicher ist, als mit Aushebung einer oder andern Stelle bloss überhaupt zu rühmen oder zu verurtheilen. Es bleibt also bei dem, mit aller billigen Achtung und selbst mit Theilnehmung an dem Ruhme, noch mehr an dem Nachruhme des Verfassers gefälleten Urtheile über das gedachte Werk, welches mithin ganz anders lautet, als das, was der Pfarrer ihm S. 161 (nicht sehr gewissenhaft) unterschiebt, dass das Buch nicht geleistet habe, was sein Titel versprach. Denn der Titel versprach gar nicht, schon im ersten Bande, der nur allgemeine physiologische Vorübungen enthält, das zu leisten, was von den folgenden (die, so viel man urtheilen kann, die eigentliche Anthropologie enthalten werden) erwartet wird, und die Erinnerung war nicht überflüssig: in dieser die Freiheit einzuschränken, die in jenen wohl Nachsicht verdienen möchte. Uebrigens kommt es jetzt nur auf den Verfasser selbst an, dasjenige zu leisten, was der Titel versprach; welches man denn auch von seinen Talenten und seiner Gelehrsamkeit zu hoffen Ursach hat.

Riga und Leipzig bei Hartknoch. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Johann Gottfried Herder. Zweiter Theil. 344 S. 8. 1785.

Der zweite Theil, der bis zum zehnten Buche fortrückt, beschreibt zuerst in sechs Abschnitten des sechsten Buchs die Organisation der Völker in der Nähe des Nordpols, und um den asiatischen Rücken der Erde, des Erdstrichs schön gebildeter Völker, und der afrikanischen Nationen, der Menschen in den Inseln des heissen Erdstrichs und der Amerikaner. Der Verfasser beschliesst die Beschreibung mit dem Wunsche einer Samm-

lung von neuen Abbildungen der Nationen, wozu Niebuhr, Parkinson, Cook, Höst, Gforgi und Andere schon Anfänge geliefert haben. „Es wäre ein schönes Geschenk, wenn Jemand, der es kann, die hie und da zerstreuten treuen Gemälde der Verschiedenheit unseres Geschlechts sammelte, und damit den Grund zu einer sprechenden Naturlehre und Physiognomik der Menschheit legte. Philosophischer könnte die Kunst schwerlich angewendet werden, und eine anthropologische Karte, wie Zimmermann eine zoologische versucht hat, auf der nichts angedeutet werden müsste, als was Diversität der Menschheit ist, diese aber auch in allen Erscheinungen und Rücksichten, eine solche würde das philanthropische Werk krönen."

Das siebente Buch betrachtet vorerst die Sätze, dass bei so verschiedenen Formen dennoch das Menschengeschlecht überall nur eine Gattung sei, und dass dies eine Geschlecht sich überall auf der Erde klimatisirt habe. Hienächst werden die Wirkungen des Klima in Bildung des Menschen an Körper und Seele beleuchtet. Der Verfasser bemerkt scharfsinnig, dass noch viele Vorarbeiten fehlen, ehe wir an eine Physiologie, Pathologie, geschweige an eine Klimatologie aller menschlichen Denk- und Empfindungskräfte kommen können, und dass es unmöglich sei, das Chaos von Ursachen und Folgen, welches hier Höhe und Tiefe des Erdstrichs, Beschaffenheit desselben und seiner Produkte, Speisen und Getränke, Lebensweise, Arbeiten, Kleidungen, gewohnte Stellungen sogar, Vergnügen und Künste, nebst anderen Umständen zusammen ausmachen, zu einer Welt zu ordnen, in der jedem Dinge, jeder einzelnen Gegend sein Recht geschehe, und keines zu viel oder zu wenig erhalte. Mit rühmlicher Bescheidenheit kündigt er daher auch die S. 99 folgenden allgemeinen Anmerkungen S. 92 nur als Probleme an. Sie sind unter folgenden Hauptsätzen enthalten. 1) Durch allerlei Ursachen wird auf der Erde eine klimatische Gemeinschaft befördert, die zum Leben der Lebendigen gehört. 2) Das bewohnbare Land unserer Erde ist in Gegenden zusammengedrängt, wo die meisten lebendigen Wesen in der ihnen genügsamsten Form wirken; diese Lage der Welttheile hat Einfluss auf ihrer aller Klima. 3) Durch den Bau

der Erde und die Gebirge war nicht nur für das grosse Mancherlei der Lebendigen das Klima derselben zahllos verändert, sondern auch die Ausbreitung des Menschengeschlechts verhütet, wie sie verhütet werden kann. Im vierten Abschnitt dieses Buches behauptet der Verfasser, die genetische Kraft sei die Mutter aller Bildungen auf der Erde, der das Klima nur freundlich oder feindlich zuwinke, und beschliesst mit einigen Anmerkungen über den Zwist der Genesis und des Klima, wo er unter anderen auch eine physisch-geographische Geschichte der Abstammung und Verartung unseres Geschlechts nach Klimaten und Zeiten wünscht.

Im achten Buche verfolgt Hr. H. den Gebrauch der menschlichen Sinne, die Einbildungskraft des Menschen, seinen praktischen Verstand, seine Triebe und Glückseligkeit, und erläutert den Einfluss der Tradition, der Meinungen, der Uebungen und Gewohnheiten durch Beispiele verschiedener Nationen.

Das neunte beschäftigt sich mit der Abhängigkeit des Menschen von Andern, in der Entwickelung seiner Fähigkeiten, mit der Sprache als Mittel zur Bildung der Menschen, mit der Erfindung der Künste und Wissenschaften durch Nachahmung, Vernunft und Sprache, mit den Regierungen, als festgestellten Ordnungen unter den Menschen, meistens aus ererbten Traditionen; und schliesst mit Bemerkungen über die Religion und die älteste Tradition.

Das zehnte enthält grösstentheils das Resultat der Gedanken, die der Verfasser schon anderwärts vorgetragen; indem es ausser den Betrachtungen über den ersten Wohnsitz der Menschen und die asiatischen Traditionen über die Schöpfung der Erde und des Menschengeschlechts das Wesentlichste der Hypothese über die mosaische Schöpfungsgeschichte aus der Schrift: Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, wiederholt.

Diese trockene Anzeige soll auch bei diesem Theile nur Ankündigung des Inhalts, nicht Darstellung des Geistes von diesem Werke sein; sie soll einladen, es zu lesen, nicht die Lektüre desselben ersetzen oder unnöthig machen.

Das sechste und siebente Buch enthalten fast grösstentheils nur Auszüge aus Völkerbeschreibungen; freilich mit geschickter Wahl ausgesucht, meisterhaft disponirt, und allerwärts mit eigenen sinnreichen Beurtheilungen begleitet; aber eben darum desto weniger eines ausführlichen Auszugs fähig. Es gehört auch hier nicht zu unserer Absicht, so manche schöne Stellen von dichterischer Beredsamkeit auszuheben oder zu zergliedern, die jedem Leser von Empfindung sich selbst anpreisen werden. Aber eben so wenig wollen wir hier untersuchen, ob nicht der poetische Geist, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philosophie des Verfassers eingedrungen; ob nicht hie und da Synonymen für Erklärungen und Allegorien für Wahrheiten gelten; ob nicht statt nachbarlicher Uebergänge aus dem Gebiete der philosophischen in den Bezirk der poetischen Sprache zuweilen die Grenzen und Besitzungen von beiden völlig verrückt seien; und ob an manchen Orten das Gewebe von kühnen Metaphern, poetischen Bildern, mythologischen Anspielungen nicht eher dazu diene, den Körper der Gedanken, wie unter einer Vertügade*) zu verstecken, als ihn wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimmern zu lassen. Wir überlassen es Kritikern der schönen philosophischen Schreibart, oder der letzten Hand des Verfassers selbst, z. B. zu untersuchen, ob es nicht etwa besser gesagt sei: nicht nur Tag und Nacht, und Wechsel der Jahreszeiten verändern das Klima, als S. 99: „nicht nur Tag und Nacht, und der Reihentanz abwechselnder Jahreszeiten verändern das Klima;" ob S. 100 an eine naturhistorische Beschreibung dieser Veränderungen folgendes, in einer dithyrambischen Ode ungezweifelt schöne Bild sich passend anschliesse: „um den Thron Jupiters tanzen ihre (der Erde) Horen einen Reihentanz, und was sich unter ihren Füssen bildet, ist zwar nur eine unvollkommene Vollkommenheit, weil alles auf die Vereinigung verschiedenartiger Dinge gebaut ist, aber durch eine innere Liebe und Vermählung mit einander wird allenthalben das Kind der Natur geboren, sinnliche Regelmässigkeit und Schönheit;" oder

*) Eine Wulst an Frauenröcken. A. d. H.

ob nicht für den Uebergang von Bemerkungen der Reisebeschreiber über die Organisation verschiedener Völker und über das Klima zu einer Sammlung daraus abgezogener Gemeinsätze folgende Wendung, mit der das achte Buch anhebt, zu episch sei: „wie Einem, der von den Wellen des Meeres eine Schifffahrt in die Luft thun soll, so ist mir, da ich jetzt nach den Bildungen und Naturkräften der Menschheit auf ihren Geist komme, und die veränderlichen Eigenschaften desselben auf unserem weiten Erdenrunde aus fremden, mangelhaften und zum Theil unsicheren Nachrichten zu erforschen wage.“ Auch untersuchen wir nicht, ob nicht der Strom seiner Beredsamkeit ihn hie oder da in Widersprüche verwickele, ob z. B., wenn S. 248 angeführt wird, dass Erfinder oft mehr den Nutzen ihres Fundes der Nachwelt überlassen mussten, als für sich selbst erfanden, nicht hier ein neues Beispiel zur Bestätigung des Satzes liege, dass die Naturanlagen des Menschen, die sich auf den Gebrauch seiner Vernunft beziehen, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickelt werden sollten, welchem Satze er doch mit einigen daraus fliessenden, wiewohl nicht ganz richtig gefassten, S. 206 beinahe eine Beleidigung der Naturmajestät (welches Andere in Prosa Gotteslästerung nennen,) Schuld zu geben geneigt ist; dies alles müssen wir hier, der Schranken, die uns gesetzt sind, eingedenk, unberührt lassen.

Eines hätte Recensent sowohl unserem Verfasser, als jedem anderen philosophischen Unternehmer einer allgemeinen Naturgeschichte des Menschen gewünscht, nämlich: dass ein historisch-kritischer Kopf ihnen insgesammt vorgearbeitet hätte, der aus der unermesslichen Menge von Völkerbeschreibungen oder Reiseerzählungen und allen ihren muthmasslich zur menschlichen Natur gehörigen Nachrichten vornehmlich diejenigen ausgehoben hätte, darin sie einander widersprechen, und sie (doch mit beigefügten Erinnerungen wegen der Glaubwürdigkeit jedes Erzählers) neben einander gestellt hätte; denn so würde Niemand sich so dreist auf einseitige Nachrichten fussen, ohne vorher die Berichte Anderer genau abgewogen zu haben. Jetzt aber kann man aus einer Menge von Länderbeschreibungen, wenn man will, be-

weisen, dass Amerikaner, Tibetaner und andere ächte mongolische Völker keinen Bart haben, aber auch, wem es besser gefällt, dass sie insgesammt von Natur bartig sind und sich diesen nur ausrupfen; dass Amerikaner und Neger eine in Geistesanlagen unter die übrigen Glieder der Menschengattung gesunkene Race sind, andererseits aber, nach eben so scheinbaren Nachrichten, dass sie hierin, was ihre Naturanlage betrifft, jedem anderen Weltbewohner gleich zu schätzen sind, mithin dem Philosophen die Wahl bleibe, ob er Naturverschiedenheiten annehmen, oder alles nach dem Grundsatze *tout comme chez nous* beurtheilen will, dadurch denn alle seine, über eine so wankende Grundlage errichteten Systeme den Anschein baufälliger Hypothesen bekommen müssen. Der Eintheilung der Menschengattung in Racen ist unser Verfasser nicht günstig, vornehmlich derjenigen nicht, welche sich auf anerbende Farben gründet, vermuthlich weil der Begriff einer Race ihm noch nicht deutlich bestimmt ist. In des siebenten Buches dritter Nummer nennt er die Ursache der klimatischen Verschiedenheiten der Menschen eine genetische Kraft. Recensent macht sich von der Bedeutung dieses Ausdrucks im Sinne des Verfassers diesen Begriff. Er will einerseits das Evolutionssystem, andererseits aber auch den bloss mechanischen Einfluss äusserer Ursachen, als untaugliche Erläuterungsgründe abweisen, und nimmt ein innerlich nach Verschiedenheit der äusseren Umstände sich selbst, diesen angemessen, modifizirendes Lebensprinzip als die Ursache derselben an, worin ihm Recensent völlig beitritt, nur mit dem Vorbehalt, dass, wenn die von innen organisirende Ursache durch die Natur etwa nur auf eine gewisse Zahl und Grad von Verschiedenheiten der Ausbildung ihres Geschöpfs eingeschränkt wäre, (nach deren Ausrichtung sie nicht weiter frei wäre, um bei veränderten Umständen nach einem anderen Typus zu bilden,) man diese Naturbestimmung der bildenden Natur auch wohl Keime oder ursprüngliche Anlagen nennen könnte, ohne darum die ersteren als uranfänglich eingelegte, und sich nur gelegentlich auseinander faltende Maschinen und Knospen (wie im Evolutionssystem) anzusehen; sondern wie blosse weiter nicht erklärliche Einschränkungen eines sich selbst

bildenden Vermögens, welche letztere wir eben so wenig erklären oder begreiflich machen können.

Mit dem achten Buche fängt ein neuer Gedankengang an, der bis zum Schlusse dieses Theils fortwährt, und den Ursprung der Bildung des Menschen als eines vernünftigen und sittlichen Geschöpfs, mithin den Anfang aller Kultur enthält, welcher nach dem Sinne des Verfassers nicht in dem eigenen Vermögen der Menschengattung, sondern gänzlich ausser ihm in einer Belehrung und Unterweisung von andern Naturen zu suchen sei, von da anhebend alles Fortschreiten in der Kultur nichts, als weitere Mittheilung und zufälliges Wuchern mit einer ursprünglichen Tradition sei, welcher, und nicht ihm selbst der Mensch alle seine Annäherung zur Weisheit zuzuschreiben habe. Da Recensent, wenn er einen Fuss ausserhalb der Natur und dem Erkenntnissweg der Vernunft setzt, sich nicht weiter zu helfen weiss, da er in gelehrter Sprachforschung und Kenntniss oder Beurtheilung alter Urkunden gar nicht bewandert ist, mithin die daselbst erzählten und dadurch zugleich bewährten Fakta philosophisch zu nutzen gar nicht versteht; so bescheidet er sich von selbst, dass er hier kein Urtheil habe. Indessen lässt sich von der weitläuftigen Belesenheit und von der besonderen Gabe des Verfassers, zerstreute Data unter einen Gesichtspunkt zu fassen, wahrscheinlich zum voraus vermuthen, dass wir wenigstens über den Gang menschlicher Dinge, sofern er dazu dienen kann, den Charakter der Gattung und, wo möglich, selbst gewisse klassische Verschiedenheiten derselben näher kennen zu lernen, viel Schönes werden zu lesen bekommen, welches auch für denjenigen, der über den ersten Anfang aller menschlichen Kultur anderer Meinung wäre, belehrend sein kann. Der Verfasser drückt die Grundlage der seinigen (S. 338. 339. sammt der Anmerkung) kürzlich so aus: „diese (mosaische) lehrende Geschichte erzählt, dass die ersten geschaffenen Menschen mit den unterweisenden Elohim im Umgange gewesen, dass sie unter Anleitung derselben durch Kenntniss der Thiere sich Sprache und herrschende Vernunft erworben, und da der Mensch ihnen auch auf eine verbotene Art in Erkenntniss des Bösen gleich werden wollen, er diese mit seinem Schaden erlangt und von nun an einen

anderen Ort eingenommen, eine neue künstlichere Lebensart angefangen habe. Wollte die Gottheit also, dass der Mensch Vernunft und Vorsicht übte, so musste sie sich seiner auch mit Vernunft und Vorsicht annehmen. — Wie nun aber die Elohim sich der Menschen angenommen, d. i. sie gelehrt, gewarnt und unterrichtet haben? Wenn es nicht eben so kühn ist, hierüber zu fragen, als zu antworten, so soll uns an einem anderen Ort die Tradition selbst darüber Aufschluss geben."

In einer unbefahrnen Wüste muss einem Denker gleich Reisenden frei stehen, seinen Weg nach Gutdünken zu wählen; man muss abwarten, wie es ihm gelingt, und ob er, nachdem er sein Ziel erreicht hat, wohl behalten wieder zu Hause d. i. im Sitze der Vernunft zur rechten Zeit eintreffe, und sich also auch Nachfolger versprechen könne. Um deswillen hat Recensent über den eigenen von dem Verfasser eingeschlagenen Gedankenweg nichts zu sagen, nur glaubt er berechtigt zu sein, einige auf diesem Wege von ihm angefochtene Sätze in Schutz zu nehmen, weil ihm jene Freiheit, sich seine Bahn selbst vorzuzeichnen, auch zustehen muss. Es heisst nämlich S. 160: „ein zwar leichter, aber böser Grundsatz wäre es zur Philosophie der Menschengeschichte: der Mensch sei ein Thier, das einen Herrn nöthig habe, und von diesen Herren, oder der Verbindung derselben das Glück seiner Endbestimmung erwarte." Leicht mag er immer sein, darum, weil ihn die Erfahrung aller Zeiten und an allen Völkern bestätigt, aber böse? S. 205 wird gesagt: „gütig dachte die Vorsehung, dass sie den Kunstendzwecken grosser Gesellschaften die leichtere Glückseligkeit einzelner Menschen vorzog, und jene kostbaren Staatsmaschinen, so viel sie konnte, für die Zeit sparte." Ganz recht, aber allererst die Glückseligkeit eines Thieres, dann die eines Kindes, eines Jünglings, endlich die eines Mannes. In allen Epochen der Menschheit, so wie auch zu derselben Zeit in allen Ständen findet eine Glückseligkeit statt, die gerade den Begriffen und der Gewohnheit des Geschöpfs an die Umstände, darin es geboren und erwachsen ist, angemessen ist; ja es ist sogar, was diesen Punkt betrifft, nicht einmal eine Vergleichung des Grades derselben, und ein Vorzug einer

Menschenklasse oder einer Generation vor der anderen anzugeben möglich. Wie, wenn aber nicht dieses Schattenbild der Glückseligkeit, welches sich ein Jeder selbst macht, sondern die dadurch ins Spiel gesetzte immer fortgehende und wachsende Thätigkeit und Kultur, deren grösstmöglicher Grad nur das Produkt einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung, folglich ein Werk der Menschen selbst sein kann, der eigentliche Zweck der Vorsehung wäre, so würde nach S. 206 „jeder einzelne Mensch das Maass seiner Glückseligkeit in sich haben," ohne im Genusse derselben irgend einem der nachfolgenden Glieder nachzustehen; was aber den Werth nicht ihres Zustandes, wenn sie existiren, sondern ihrer Existenz selber, d. i. warum sie eigentlich da seien, betrifft, so würde sich nur hier allein eine weise Absicht im Ganzen offenbaren. Meint der Verfasser wohl: dass, wenn die glücklichen Einwohner von Otaheite, niemals von gesitteteren Nationen besucht, in ihrer ruhigen Indolenz auch Tausende von Jahrhunderten durch zu leben bestimmt wären, man eine befriedigende Antwort auf die Frage geben könnte, warum sie denn gar existiren, und ob es nicht eben so gut gewesen wäre, dass diese Insel mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im blos en Genusse glücklichen Menschen besetzt gewesen wäre? Jener Grundsatz ist also nicht so böse, als der Verfasser meint. — Es mag ihn wohl ein böser Mann gesagt haben. — Ein zweiter in Schutz zu nehmender Satz wäre dieser. S. 212 heisst es: „wenn Jemand sagte, dass nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, ausser insofern sie in einzelnen Wesen existiren. — Als wenn ich von der Thierheit, der Steinheit, der Metallheit im Allgemeinen spräche und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen auszierte. — Auf diesem Wege der Averroischen Philosophie soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln." Freilich, wer da sagte: kein einziges Pferd hat Hörner, aber die Pferdegattung ist doch gehörnt, der würde eine platte Ungereimtheit sagen. Denn Gattung bedeutet dann nichts weiter, als das Merkmal,

worin gerade alle Individuen unter einander übereinstimmen müssen. Wenn aber Menschengattung das Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet, (wie dieser Sinn denn ganz gewöhnlich ist,) und es wird angenommen, dass diese Reihe der Linie ihrer Bestimmung, die ihr zur Seite läuft, sich unaufhörlich nähere, so ist es kein Widerspruch, zu sagen: dass sie in allen ihren Theilen dieser asymptotisch sei, und doch im Ganzen mit ihr zusammenkomme, mit anderen Worten, dass kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche. Der Mathematiker kann hierüber Erläuterung geben; der Philosoph würde sagen: die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten, und die Vollendung derselben ist eine blosse, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir, der Absicht der Vorsehung gemäss, unsere Bestrebungen zu richten haben. Doch diese Irrung in der angeführten polemischen Stelle ist nur eine Kleinigkeit. Wichtiger ist der Schluss derselben: „auf diesem Wege der Averroischen Philosophie (heisst es) soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln.“ Daraus lässt sich schliessen, dass unser Verfasser, dem so oft alles, was man bisher für Philosophie ausgegeben, missfällig gewesen, nun einmal, nicht in einer unfruchtbaren Worterklärung, sondern durch That und Beispiel in diesem ausführlichen Werke ein Muster der ächten Art zu philosophiren der Welt darlegen werde. [2])

Muthmasslicher Anfang

der Menschengeschichte.[1]

1786.

Im Fortgange einer Geschichte Muthmassungen einzustreuen, um Lücken in den Nachrichten auszufüllen, ist wohl erlaubt; weil das Vorhergehende, als entfernte Ursache, und das Nachfolgende, als Wirkung, eine ziemlich sichere Leitung zur Entdeckung der Mittelursachen abgeben kann, um den Uebergang begreiflich zu machen. Allein eine Geschichte ganz und gar aus Muthmassungen entstehen zu lassen, scheint nicht viel besser, als den Entwurf zu einem Roman zu machen. Auch würde sie nicht den Namen einer muthmasslichen Geschichte, sondern einer blossen Erdichtung führen können. — Gleichwohl kann das, was im Fortgange der Geschichte menschlicher Handlungen nicht gewagt werden darf, doch wohl über den ersten Anfang derselben, sofern ihn die Natur macht, durch Muthmassungen versucht werden. Denn dieser darf nicht erdichtet, sondern kann von der Erfahrung hergenommen werden; wenn man voraussetzt, dass diese im ersten Anfange nicht besser oder schlechter gewesen, als wir sie jetzt antreffen; eine Voraussetzung, die der Analogie der Natur gemäss ist, und nichts Gewagtes bei sich führt. Eine Geschichte der ersten Entwickelung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen ist daher ganz etwas Anderes, als die Geschichte der Freiheit in ihrem Fortgange, die nur auf Nachrichten gegründet werden kann.

Gleichwohl, da Muthmassungen ihre Ansprüche auf Beistimmung nicht zu hoch treiben dürfen, sondern sich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft, zur Erholung und Gesundheit des Gemüths, vergönnte Bewegung, nicht aber für ein ernsthaftes Geschäft ankündigen müssen; so können sie sich auch nicht mit derjenigen Geschichte messen, die über

ebendieselbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgestellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz andern Gründen, als blosser Naturphilosophie beruht. Eben darum, und da ich hier eine blosse Lustreise wage, darf ich mir wohl die Gunst versprechen, dass es mir erlaubt sei, mich einer heiligen Urkunde dazu als Karte zu bedienen und mir zugleich einzubilden, als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, thue, gerade dieselbe Linie treffe, die jene historisch vorgezeichnet enthält. Der Leser wird die Blätter jener Urkunde (1 Mose Cap. II—VI) aufschlagen, und Schritt für Schritt nachsehen, ob der Weg, den die Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen jene angiebt, zusammentreffe.

Will man nicht in Muthmassungen schwärmen, so muss der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergenden Natururesachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also mit der Existenz des Menschen; und zwar in seiner ausgebildeten Grösse, weil er der mütterlichen Beihülfe entbehren muss; in einem Paare, damit er seine Art fortpflanze; und auch nur einem einzigen Paare, damit nicht sofort der Krieg entspringe, wenn die Menschen einander nahe und doch einander fremd wären, oder auch damit die Natur nicht beschuldigt werde, sie habe durch die Verschiedenheit der Abstammung es an der schicklichsten Veranstaltung zur Geselligkeit, als dem grössten Zwecke der menschlichen Bestimmung, fehlen lassen; denn die Einheit der Familie, woraus alle Menschen abstammen sollten, war ohne Zweifel hiezu die beste Anordnung. Ich setze dieses Paar in einen wider den Anfall der Raubthiere gesicherten und mit allen Mitteln der Nahrung von der Natur reichlich versehenen Platz, also gleichsam in einen Garten, unter einem jederzeit milden Himmelsstriche. Und, was noch mehr ist, ich betrachte es nur, nachdem es schon einen mächtigen Schritt in der Geschicklichkeit gethan hat, sich seiner Kräfte zu bedienen, und fange also nicht von der gänzlichen Rohigkeit seiner Natur an; denn es könnten der Muthmassungen für den Leser leicht zu viel, der Wahrscheinlichkeiten aber zu wenig werden, wenn ich diese Lücke,

die vermuthlich einen grossen Zeitraum begreift, auszufüllen unternehmen wollte. Der erste Mensch konnte also stehen und gehen; er konnte sprechen (1 Mose Cap. II, v. 20),*) ja reden d. i. nach zusammenhängenden Begriffen sprechen (v. 23), mithin denken. Lauter Geschicklichkeiten, die er alle selbst erwerben musste, (denn wären sie anerschaffen, so würden sie auch anerben, welches aber der Erfahrung widerstreitet;) mit denen ich ihn aber jetzt schon als versehen annehme, um bloss die Entwickelung des Sittlichen in seinem Thun und Lassen, welches jene Geschicklichkeit nothwendig voraussetzt, in Betracht zu ziehen.

Der Instinkt, diese Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen, muss den Neuling anfänglich allein leiten. Dieser erlaubte ihm einige Dinge zur Nahrung, andere verbot er ihm (III, 2. 3). — Es ist aber nicht nöthig, einen besondern jetzt verlorenen Instinkt zu diesem Behuf anzunehmen; es konnte bloss der Sinn des Geruchs und dessen Verwandtschaft mit dem Organ des Geschmacks, dieses letzteren bekannte Sympathie aber mit den Werkzeugen der Verdauung, und also gleichsam das Vermögen der Vorempfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speise zum Genusse, dergleichen man auch noch jetzt wahrnimmt, gewesen sein. Sogar darf man diesen Sinn im ersten Paare nicht schärfer, als er jetzt ist, annehmen; denn es ist bekannt genug, welcher Unterschied in der Wahrnehmungskunst zwischen den bloss mit ihren Sinnen, und den zugleich mit ihren Gedanken beschäftigten, dadurch aber von ihren Empfindungen abgewandten Menschen angetroffen werde.

---

*) Der Trieb, sich mitzutheilen, muss den Menschen, der noch allein ist, gegen lebende Wesen ausser ihm, vornehmlich diejenigen, die einen Laut geben, welchen er nachahmen und der nachher zum Namen dienen kann, zuerst zur Kundmachung seiner Existenz bewogen haben. Eine ähnliche Wirkung dieses Triebes sieht man auch noch an Kindern und an gedankenlosen Leuten, die durch Schnarren, Schreien, Pfeifen, Singen und andere lärmende Unterhaltungen, (oft auch dergleichen Andachten,) den denkenden Theil des gemeinen Wesens stören. Denn ich sehe keinen andern Bewegungsgrund hiezu, als dass sie ihre Existenz weit und breit um sich kund machen wollen.

So lange der unerfahrene Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an, sich zu regen, und suchte durch Vergleichung des Genossenen mit dem, was ihm ein anderer Sinn, als der, woran der Instinkt gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst Genossenen ähnlich vorstellte, seine Kenntniss der Nahrungsmittel über die Schranken des Instinkts zu erweitern (III, 6). Dieser Versuch hätte zufälliger Weise noch gut genug ausfallen können, obgleich der Instinkt nicht anrieht, wenn er nur nicht widersprach. Allein es ist eine Eigenschaft der Vernunft, dass sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft, nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben erkünsteln kann, welche im Anfange den Namen der Lüsternheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja sogar naturwidriger Neigungen, unter der Benennung der Ueppigkeit ausgeheckt wird. Die Veranlassung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit sein; allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft, als eines Vermögens bewusst zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend. Wenn es also auch nur eine Frucht gewesen wäre, deren Anblick, durch die Aehnlichkeit mit anderen annehmlichen, die man sonst gekostet hatte, zum Versuche einladete; wenn dazu noch etwa das Beispiel eines Thieres kam, dessen Natur ein solcher Genuss angemessen, so wie er im Gegentheil dem Menschen nachtheilig war, dass folglich in diesem ein sich dawider setzender natürlicher Instinkt war; so konnte dieses schon der Vernunft die erste Veranlassung geben, mit der Stimme der Natur zu chikaniren (III, 1), und trotz ihrem Widerspruch, den ersten Versuch von einer freien Wahl zu machen, der als der erste wahrscheinlicher Weise nicht der Erwartung gemäss ausfiel. Der Schade mochte nun gleich so unbedeutend gewesen sein, als man will, so gingen dem Menschen hierüber doch die Augen auf (v. 7). Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine

einzige gebunden zu sein. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieser bemerkte Vorzug erwecken mochte, musste doch sofort Angst und Bangigkeit folgen: wie er, der noch kein Ding nach seinen verborgenen Eigenschaften und entfernten Wirkungen kannte, mit seinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen sollte. Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinkt angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wusste; und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts) wieder zurückzukehren.

Nächst dem Instinkt zur Nahruug, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält, ist der Instinkt zum Geschlecht, wodurch sie für die Erhaltung jeder Art sorgt, der vorzüglichste. Die einmal rege gewordene Vernunft säumte nun nicht, ihren Einfluss auch an diesem zu beweisen. Der Mensch fand bald, dass der Reiz des Geschlechts, der bei den Thieren bloss auf einem vorübergehenden, grösstentheils periodischen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und sogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig sei, welche ihr Geschäft zwar mit mehr Mässigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibt, je mehr der Gegenstand den Sinnen entzogen wird, und dass dadurch der Ueberdruss verhütet werde, den die Sättigung einer bloss thierischen Begierde bei sich führt. Das Feigenblatt (v. 7) war also das Produkt einer weit grösseren Aeusserung der Vernunft, als sie in der ersteren Stufe ihrer Entwickelung bewiesen hatte. Denn eine Neigung dadurch inniglicher und dauerhafter zu machen, dass man ihren Gegenstand den Sinnen entzieht, zeigt schon das Bewusstsein einiger Herrschaft der Vernunft über Antriebe; und nicht bloss, wie der erstere Schritt, ein Vermögen, ihnen im kleineren oder grösseren Umfange Dienste zu leisten. Weigerung war das Kunststück, um von bloss empfundenen zu idealischen Reizen, von der bloss thierischen Begierde allmählig zur Liebe, und mit dieser vom Gefühl des bloss Angenehmen zum Geschmack für Schönheit, anfänglich nur an Menschen,

dann aber auch an der Natur überzuführen. Die Sittsamkeit, eine Neigung durch guten Anstand, (Verhehlung dessen, was Geringschätzung erregen könnte,) Andern Achtung gegen uns einzuflössen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geselligkeit, gab überdem den ersten Wink zur Ausbildung des Menschen, als eines sittlichen Geschöpfs. — Ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung giebt, ist wichtiger, als die ganze unabsehliche Reihe von darauf folgenden Erweiterungen der Cultur.

Der dritte Schritt der Vernunft, nachdem sie sich in die ersten unmittelbar empfundenen Bedürfnisse gemischt hatte, war die überlegte Erwartung des Künftigen. Dieses Vermögen, nicht bloss den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu geniessen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Kennzeichen des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäss sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten, — aber auch zugleich der unversiegendste Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt, und welcher alle Thiere überhoben sind (v. 13—19). Der Mann, der sich und eine Gattin, sammt künftigen Kindern zu ernähren hatte, sah die immer wachsende Mühseligkeit seiner Arbeit; das Weib sah die Beschwerlichkeiten, denen die Natur ihr Geschlecht unterworfen hatte, und noch obenein diejenigen, welche der mächtigere Mann ihr auferlegen würde, voraus. Beide sahen nach einem mühseligen Leben noch im Hintergrunde des Gemäldes das, was zwar alle Thiere unvermeidlich trifft, ohne sie doch zu bekümmern, nämlich den Tod, mit Furcht voraus; und schienen sich den Gebrauch der Vernunft, die ihnen alle diese Uebel verursacht, zu verweisen und zum Verbrechen zu machen. In ihrer Nachkommenschaft zu leben, die es vielleicht besser haben, oder auch wohl als Glieder einer Familie ihre Beschwerden erleichtern könnten, war vielleicht die einzige tröstende Aussicht, die sie aufrichteten (v. 16—20).

Der vierte und letzte Schritt, den die, den Menschen über die Gesellschaft mit Thieren gänzlich erhebende Vernunft that, war: dass er (wiewohl nur dunkel) be-

griff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erstemal, dass er zum Schafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte (v. 21), ward er eines Vorrechtes inne, welches er, vermöge seiner Natur, über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah. Diese Vorstellung schliesst (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein, dass er so etwas zu keinem Menschen sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Theilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe; eine Vorbereitung von weitem zu den Einschränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Ansehung seines Mitmenschen auferlegen sollte, und welche weit mehr, als Zuneigung und Liebe zur Errichtung der Gesellschaft nothwendig ist.

Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch sein mögen, getreten (III, 22); nämlich in Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu sein, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt und von keinem bloss als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin, und nicht in der Vernunft, wie sie bloss als ein Werkzeug zu Befriedigung der mancherlei Neigungen betrachtet wird, steckt der Grund der so unbeschränkten Gleichheit des Menschen, selbst mit höheren Wesen, die ihm an Naturgaben sonst über alle Vergleichung vorgehen möchten, deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach blossem Belieben zu schalten und zu walten. Dieser Schritt ist daher zugleich mit Entlassung desselben aus dem Mutterschoosse der Natur verbunden; eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich sehr gefahrvoll ist, indem sie ihn aus dem harmlosen und sicheren Zustande der Kindespflege, gleichsam aus einem Garten, der ihn ohne seine Mühe versorgte, heraustrieb (v. 23) und ihn in die weite Welt stiess, wo so viel Sorgen, Mühe und unbekannte Uebel auf ihn warten. Künftig wird ihm die

Mühseligkeit des Lebens öfter den Wunsch nach einem Paradiese, dem Geschöpfe seiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Unthätigkeit und beständigem Frieden sein Dasein verträumen oder vertändeln könne, ablocken. Aber es lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die rastlose und zur Entwickelung der in ihm gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft, und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurück zu kehren, aus dem sie ihn gezogen hatte (v. 24). Sie treibt ihn an, die Mühe, die er hasst, dennoch geduldig über sich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen, und den Tod selbst, vor dem ihn graut, über alle jene Kleinigkeiten, deren Verlust er noch mehr scheut, zu vergessen.

Anmerkung.

Aus dieser Darstellung der ersten Menschengeschichte ergiebt sich: dass der Ausgang des Menschen aus dem, ihm durch die Vernunft, als ersten Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten Paradiese nichts Anderes, als der Uebergang aus der Rohigkeit eines bloss thierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei. Ob der Mensch durch diese Veränderung gewonnen oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage sein, wenn man auf die Bestimmung seiner Gattung sieht, die in nichts, als im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht, so fehlerhaft auch die ersten, selbst in einer langen Reihe ihrer Glieder nach einander folgenden Versuche, zu diesem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen. — Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das Nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und also noch keine Uebertretung; als sie aber ihr Geschäft anfing und, schwach wie sie ist, mit der Thierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, so mussten Uebel und, was ärger ist, bei cultivirterer Vernunft

Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld ganz fremd waren. Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Uebel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin Strafe. Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk. Für das Individuum, welches im Gebrauche seiner Freiheit bloss auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn. Jenes hat daher Ursache, alle Uebel, die es erduldet, und alles Böse, das es verübt, seiner eigenen Schuld zuzuschreiben, zugleich aber auch als Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmässigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preisen. — Auf diese Weise kann man auch die oft gemissdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rousseau unter sich und mit der Vernunft in Einstimmung bringen. In seiner Schrift über den Einfluss der Wissenschaften und der über die Ungleichheit der Menschen zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Cultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem Emil aber, seinem gesellschaftlichen Kontracte und anderen Schriften sucht er wieder das schwere Problem aufzulösen: wie die Cultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit, als einer sittlichen Gattung, zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so dass diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite. Aus welchem Widerstreit, (da die Kultur, nach wahren Principien der Erziehung zum Menschen und Bürger zugleich vielleicht noch nicht recht angefangen, vielweniger vollendet ist,) alle wahre Uebel entspringen, die das menschliche Leben drücken, und alle Laster, die es verunehren;*)

---

*) Um nur einige Beispiele dieses Widerstreits zwischen der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Be-

indessen dass die Anreize zu den letzteren, denen man desfalls Schuld giebt, an sich gut und als Naturanlagen

---

stimmung einerseits und der unveränderlichen Befolgung der für den rohen und thierischen Zustand in ihrer Natur gelegten Gesetze andererseits beizubringen, führe ich Folgendes an.

Die Epoche der Mündigkeit, d. i. des Triebes sowohl, als Vermögens, seine Art zu erzeugen, hat die Natur auf das Alter von etwa 16 bis 17 Jahren festgesetzt; ein Alter, in welchem der Jüngling im rohen Naturstande buchstäblich ein Mann wird; denn er hat alsdann das Vermögen, sich selbst zu erhalten, seine Art zu erzeugen, und auch diese, sammt seinem Weibe, zu erhalten. Die Einfalt der Bedürfnisse macht ihm dieses leicht. Im kultivirten Zustande hingegen gehören zum Letzteren viele Erwerbmittel, sowohl an Geschicklichkeit, als auch an günstigen äusseren Umständen, so dass diese Epoche, bürgerlich wenigstens im Durchschnitte um 10 Jahre weiter hinausgerückt wird. Die Natur hat indessen ihren Zeitpunkt der Reife nicht zugleich mit dem Fortschritte der gesellschaftlichen Verfeinerung verändert, sondern befolgt hartnäckig ihr Gesetz, welches sie auf die Erhaltung der Menschengattung als Thiergattung gestellt hat. Hieraus entspringt nun dem Naturzwecke durch die Sitten, und diesen durch jenen ein unvermeidlicher Abbruch. Denn der Naturmensch ist in einem gewissen Alter schon Mann, wenn der bürgerliche Mensch (der doch nicht aufhört Naturmensch zu sein) nur Jüngling, ja wohl gar nur Kind ist; denn so kann man denjenigen wohl nennen, der seiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zustande) sich nicht einmal selbst, vielweniger seine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für sich hat, sie zu erzeugen. Denn die Natur hat gewiss nicht Instinkte und Vermögen in lebende Geschöpfe gelegt, damit sie solche bekämpfen und unterdrücken sollten. Also war die Anlage derselben auf den gesitteten Zustand gar nicht gestellt, sondern bloss auf die Erhaltung der Menschengattung als Thiergattung, und der civilisirte Zustand kommt also mit dem letzteren in unvermeidlichen Widerstreit, den nur eine vollkommene bürgerliche Verfassung (das äusserste Ziel der Kultur) heben könnte, da jetzt jener Zwischenraum gewöhnlicher Weise mit Lastern und ihrer Folge, dem mannigfaltigen menschlichen Elende besetzt wird.

Ein anderes Beispiel zum Beweise der Wahrheit des Satzes, dass die Natur in uns zwei Anlagen zu zwei ver-

zweckmässig sind, diese Anlagen aber, da sie auf den blossen Naturzustand gestellt waren, durch die fort-

---

schiedenen Zwecken, nämlich der Menschheit als Thiergattung, und ebenderselben als sittlicher Gattung, gegründet habe, ist das: *ars longa, vita brevis* des Hippokrates. Wissenschaften und Künste könnten durch einen Kopf, der für sie gemacht ist, wenn er einmal zur rechten Reife des Urtheils durch lange Uebung und erworbene Erkenntniss gelangt ist, viel weiter gebracht werden, als ganze Generationen von Gelehrten nach einander es leisten mögen, wenn jener nur mit der nämlichen jugendlichen Kraft des Geistes die Zeit, die diesen Generationen zusammen verliehen ist, durchlebte. Nun hat die Natur ihre Entschliessung wegen der Lebensdauer des Menschen offenbar aus einem anderen Gesichtspunkte, als dem der Beförderung der Wissenschaften genommen. Denn wenn der glücklichste Kopf am Rande der grössten Entdeckungen steht, die er von seiner Geschicklichkeit und Erfahrenheit hoffen darf, so tritt das Alter ein; er wird stumpf, und muss es einer zweiten Generation (die wieder vom ABC anfängt und die ganze Strecke, die schon zurückgelegt war, nochmals durchwandern muss) überlassen, noch eine Spanne im Fortschritte der Kultur hinzuzuthun. Der Gang der Menschengattung zur Erreichung ihrer ganzen Bestimmung scheint daher unaufhörlich unterbrochen und in kontinuirlicher Gefahr zu sein, in die alte Rohigkeit zurückzufallen; und der griechische Philosoph klagte nicht ganz ohne Grund: *es ist Schade, dass man alsdann sterben muss, wenn man eben angefangen hat einzusehen, wie man eigentlich hätte leben sollen.*

Ein drittes Beispiel mag die *Ungleichheit* unter den Menschen, und zwar nicht die der Naturgaben oder Glücksgüter, sondern des allgemeinen *Menschenrechts* derselben sein; eine Ungleichheit, über die Rousseau mit vieler Wahrheit klagt, die aber von der Kultur nicht abzusondern ist, so lange sie gleichsam planlos fortgeht, (welches eine lange Zeit hindurch gleichfalls unvermeidlich ist,) und zu welcher die Natur den Menschen gewiss nicht bestimmt hatte; da sie ihm Freiheit gab und Vernunft, diese Freiheit durch nichts, als ihre eigene allgemeine und zwar äussere Gesetzmässigkeit, welche das *bürgerliche Recht* heisst, einzuschränken. Der Mensch sollte sich aus der Rohigkeit seiner Naturanlagen selbst herausarbeiten, und indem er sich über sie erhebt, dennoch Acht haben, dass er nicht wider sie verstosse; eine Geschicklichkeit, die er nur spät und nach

gehende Kultur Abbruch leiden, und dieser dagegen Abbruch thun, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird; als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.

Beschluss der Geschichte.

Der Anfang der folgenden Periode war: dass der Mensch aus dem Zeitabschnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der Arbeit und der Zwietracht, als das Vorspiel der Vereinigung in Gesellschaft, überging. Hier müssen wir wiederum einen grossen Sprung thun, und ihn auf einmal in den Besitz gezähmter Thiere und der Gewächse, die er selbst durch Säen oder Pflanzen seiner Nahrung vervielfältigen konnte, versetzen (IV, 2); obwohl es mit dem Uebergange aus dem wilden Jägerleben in den ersten, und aus dem unstäten Wurzelgraben oder Fruchtsammeln in den zweiten Zustand langsam genug zugegangen sein mag. Hier musste nun der Zwist zwischen bis dahin friedlich neben einander lebenden Menschen schon anfangen, dessen Folge die Trennung derer von verschiedener Lebensart und ihre Zerstreuung auf der Erde war. Das Hirtenleben ist nicht allein gemächlich, sondern giebt auch, weil es in einem weit und breit unbewohnten Boden an Futter nicht mangeln kann, den sichersten Unterhalt. Dagegen ist der Ackerbau oder die Pflanzung sehr mühsam, vom Unbestande der Witterung abhangend, mithin unsicher, erfordert auch bleibende Behausung, Eigenthum des Bodens und hinreichende Gewalt, ihn zu vertheidigen; der Hirte aber hasst dieses Eigenthum, welches seine Freiheit der Weiden einschränkt. Was das Erste betrifft, so konnte der Ackersmann den Hirten als vom Himmel mehr begünstigt zu beneiden scheinen (v. 4); in der That aber wurde ihm der letztere, so lange er in seiner Nachbarschaft blieb, sehr lästig; denn

---

vielen misslingenden Versuchen erwarten kann, binnen welcher Zwischenzeit die Menschheit unter den Uebeln seufzt, die sie sich aus Unerfahrenheit selbst anthut.

das weidende Vieh schont seine Pflanzungen nicht. Da es nun jenem, nach dem Schaden, den er angerichtet hat, ein Leichtes ist, sich mit seiner Heerde weit weg zu machen und sich aller Schadloshaltung zu entziehen, weil er nichts hinterlässt, was er nicht eben so gut allenthalben wiederfände, so war es wohl der Ackersmann, der gegen solche Beeinträchtigungen, die der Andere nicht für unerlaubt hielt, Gewalt brauchen und, (da die Veranlassung dazu niemals ganz aufhören konnte,) wenn er nicht der Früchte seines langen Fleisses verlustig gehen wollte, sich endlich so weit, als es ihm möglich war, von denen, die das Hirtenleben treiben, entfernen musste (v. 16). Diese Scheidung macht die dritte Epoche.

Ein Boden, von dessen Bearbeitung und Bepflanzung (vornehmlich mit Bäumen) der Unterhalt abhängt, erfordert bleibende Behausungen; und die Vertheidigung desselben gegen alle Verletzungen bedarf einer Menge einander Beistand leistender Menschen. Mithin konnten die Menschen bei dieser Lebensart sich nicht mehr familienweise zerstreuen, sondern mussten zusammenhalten und Dorfschaften, (uneigentlich Städte genannt,) errichten, um ihr Eigenthum gegen wilde Jäger oder Horden herumschweifender Hirten zu schützen. Die ersten Bedürfnisse des Lebens, deren Anschaffung eine verschiedene Lebensart erfordert (v. 20), konnten nun gegen einander vertauscht werden. Daraus musste Cultur entspringen und der Anfang der Kunst, des Zeitvertreibes sowohl, als des Fleisses (v. 21. 22); was aber das Vornehmste ist, auch einige Anstalt zur bürgerlichen Verfassung und öffentlicher Gerechtigkeit, zuerst freilich nur in Ansehung der grössten Gewaltthätigkeiten, deren Rächung nun nicht mehr, wie im wilden Zustande, Einzelnen, sondern einer gesetzmässigen Macht, die das Ganze zusammenhielt, d. i. einer Art von Regierung überlassen war, über welche selbst keine Ausübung der Gewalt stattfand (v. 23. 24). — Von dieser ersten und rohen Anlage konnte sich nun nach und nach alle menschliche Kunst, unter welcher die der Geselligkeit und bürgerlichen Sicherheit die erspriesslichste ist, allmählig entwickeln, das menschliche Geschlecht sich vermehren, und aus einem

Mittelpunkte, wie Bienenstöcke, durch Aussendung schon gebildeter Colonisten überall verbreiten. Mit dieser Epoche fing auch die Ungleichheit unter Menschen, diese reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten an, und nahm fernerhin zu.

So lange nun noch die nomadischen Hirtenvölker, welche allein Gott für ihren Herrn erkennen, die Städtebewohner und Ackerleute welche einen Menschen (Obrigkeit) zum Herrn haben (VI, 4),*) umschwärmten, und als abgesagte Feinde alles Landeigenthums diese anfeindeten, und von diesen wieder gehasst wurden, war zwar continuirlicher Krieg zwischen beiden, wenigstens unaufhörliche Kriegsgefahr, und beiderseitige Völker konnten daher im Innern wenigstens des unschätzbaren Gutes der Freiheit froh werden; — (denn Kriegsgefahr ist auch noch jetzt das Einzige, was den Despotismus mässigt; weil Reichthum dazu erfordert wird, dass ein Staat jetzt eine Macht sei, ohne Freiheit aber keine Betriebsamkeit, die Reichthum hervorbringen könnte, stattfindet. In einem armen Volke muss an dessen Stelle grosse Theilnehmung an der Erhaltung des gemeinen Wesens angetroffen werden; welche wiederum nicht anders, als wenn es sich darin frei fühlt, möglich ist.) — Mit der Zeit aber musste denn doch der angehende Luxus der Städtebewohner, vornehmlich aber die Kunst zu gefallen, wodurch die städtischen Weiber die schmuzigen Dirnen der Wüsten verdunkelten, eine mächtige Lockspeise für jene Hirten sein (v. 2), in Verbindung mit diesen zu treten und sich in das glänzende Elend der Städte ziehen zu lassen. Da denn durch Zusammenschmelzung zweier sonst einander feindseligen Völkerschaften, mit dem Ende aller Kriegsgefahr zugleich das Ende aller Freiheit, also der Despotismus

---

*) Die arabischen Beduinen nennen sich noch Kinder eines ehemaligen Scheiks, des Stifters ihres Stammes (als Beni Haled u. d. gl.). Dieser ist keineswegs Herr über sie, und kann nach seinem Kopfe keine Gewalt an ihnen ausüben. Denn in einem Hirtenvolke, da Niemand liegendes Eigenthum hat, welches er zurücklassen müsste, kann jede Familie, der es da missfällt, sich sehr leicht vom Stamme absondern, um einen andern zu verstärken.

mächtiger Tyrannen einerseits, bei kaum noch angefangener Kultur aber seelenlose Ueppigkeit in verworfenster Sklaverei, mit allen Lastern des rohen Zustandes vermischt, andererseits das menschliche Geschlecht von dem ihm durch die Natur vorgezeichneten Fortgange der Ausbildung seiner Anlagen zum Guten unwiderstehlich abbrachte; und es dadurch selbst seiner Existenz, als einer über die Erde zu herrschen, nicht viehisch zu geniessen und sklavisch zu dienen, bestimmten Gattung, unwürdig machte (v. 17).

Schlussanmerkung.

Der denkende Mensch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbniss werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiss: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im Ganzen regiert, wenn er die Uebel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr, und (wie es scheint) ohne Hoffnung eines Bessern drücken. Es ist aber von der grössten Wichtigkeit, mit der Vorsehung zufrieden zu sein, (ob sie uns gleich auf unserer Erdenwelt eine so mühsame Bahn vorgezeichnet hat) theils um unter den Mühseligkeiten immer noch Muth zu fassen, theils um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsere eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Uebel sein mag, darüber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Hülfe dagegen zu versäumen.

Man muss gestehen, dass die grössten Uebel, welche gesittete Völker drücken, uns vom Kriege, und zwar nicht so sehr von dem, der wirklich oder gewesen ist, als von der nie nachlassenden und sogar unaufhörlich vermehrten Zurüstung zum künftigen, zugezogen werden. Hiezu werden alle Kräfte des Staates, alle Früchte seiner Kultur, die zu einer noch grösseren Kultur gebraucht werden könnten, verwandt; der Freiheit wird an so vielen Orten mächtiger Abbruch gethan, und die mütterliche Vorsorge des Staates für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Forderungen verwandelt, indess diese doch auch durch die Besorgniss äusserer Gefahr

gerechtfertigt wird. Allein würde wohl diese Kultur, würde die enge Verbindung der Stände des gemeinen Wesens zur wechselseitigen Beförderung ihres Wohlstandes, würde die Bevölkerung, ja sogar der Grad der Freiheit, der, obgleich unter sehr einschränkenden Gesetzen, noch übrig ist, wohl angetroffen werden, wenn jener immer gefürchtete Krieg selbst den Oberhäuptern der Staaten diese Achtung für die Menschheit nicht abnöthigte? Man sehe nur Sina an, welches seiner Lage nach wohl etwa einmal einen unvorhergesehenen Ueberfall, aber keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freiheit vertilgt ist. — Auf der Stufe der Kultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiss wann) vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam, und auch durch jene allein möglich sein. Also sind wir, was diesen Punkt betrifft, an den Uebeln doch wohl selbst Schuld, über die wir so bittere Klagen erheben; und die heilige Urkunde hat ganz Recht, die Zusammenschmelzung der Völker in eine Gesellschaft, und ihre völlige Befreiung von äusserer Gefahr, da ihre Kultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Kultur und eine Versenkung in unheilbares Verderbniss vorzustellen.

Die zweite Unzufriedenheit der Menschen trifft die Ordnung der Natur in Ansehung der Kürze des Lebens. Man muss sich zwar nur schlecht auf die Schätzung des Werthes desselben verstehen, wenn man noch wünschen kann, dass es länger währen solle, als es wirklich dauert; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spiels. Aber man mag es einer kindischen Urtheilskraft allenfalls nicht verdenken, dass sie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und indem es ihr schwer wird, ihr Dasein jeden einzelnen Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage niemals genug hat, diese Plage zu wiederholen. Wenn man aber nur bedenkt, wie viel Sorge um die Mittel zur Hinbringung eines so kurzen Lebens uns quält, wie viel Ungerechtigkeit auf Hoffnung eines künf-

tigen, obzwar so wenig dauernden Genusses ausgeübt wird; so muss man vernünftiger Weise glauben, dass, wenn die Menschen in eine Lebensdauer von 800 und mehr Jahren hinaussehen könnten, der Vater vor seinem Sohne, ein Bruder vor dem anderen, oder ein Freund neben dem anderen kaum seines Lebens mehr sicher sein würde, und dass die Laster eines so lange lebenden Menschengeschlechts zu einer Höhe steigen müssten, wodurch sie keines bessern Schicksals würdig sein würden, als in einer allgemeinen Ueberschwemmung von der Erde vertilgt zu werden (v. 12. 13).

Der dritte Wunsch, oder vielmehr die leere Sehnsucht, (denn man ist sich bewusst, dass das Gewünschte uns niemals zu Theil werden kann,) ist das Schattenbild des von Dichtern so gepriesenen goldenen Zeitalters; wo eine Entledigung von allem eingebildeten Bedürfnisse, das uns die Ueppigkeit aufladet, sein soll, eine Genügsamkeit mit dem blossen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menschen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte, der reine Genuss eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten oder mit kindischem Spiel vertändelten Lebens; — eine Sehnsucht, die die Robinsone und die Reisen nach den Südseeinseln so reizend macht, überhaupt aber den Ueberdruss beweiset, den der denkende Mensch am civilisirten Leben fühlt, wenn er dessen Werth lediglich im Genusse sucht, und das Gegengewicht der Faulheit dabei in Anschlag bringt, wenn etwa die Vernunft ihn erinnert, dem Leben durch Handlungen einen Werth zu geben. Die Nichtigkeit dieses Wunsches zur Rückkehr in jene Zeit der Einfalt und Unschuld wird hinreichend gezeigt, wenn man durch die obige Vorstellung des ursprünglichen Zustandes belehrt wird: der Mensch könne sich darin nicht erhalten, darum weil er ihm nicht genügt; noch weniger sei er geneigt, jemals wieder in denselben zurückzukehren; so dass er also den gegenwärtigen Zustand der Mühseligkeiten doch immer sich selbst und seiner eigenen Wahl beizumessen habe.

Es ist also dem Menschen eine solche Darstellung seiner Geschichte erspriesslich und dienlich zur Lehre und Besserung, die ihm zeigt, dass er der Vorsehung, wegen der Uebel, die ihn drücken, keine Schuld geben

müsse; dass er seine eigene Vergehung auch nicht einem ursprünglichen Verbrechen seiner Stammeltern zuzuschreiben berechtigt sei, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Uebertretungen in der Nachkommenschaft erblich geworden wäre, (denn willkürliche Handlungen können nichts Anerbendes bei sich führen,) sondern dass er das von jenen Geschehene mit vollem Rechte als von ihm selbst gethan anerkennen und sich also von allen Uebeln, die aus dem Missbrauche seiner Vernunft entspringen, die Schuld gänzlich selbst beizumessen habe, indem er sich selbst wohl bewusst werden kann, er würde sich in denselben Umständen gerade eben so verhalten, und den ersten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, sie (selbst wider den Wink der Natur) zu missbrauchen. Die eigentlichen physischen Uebel, wenn jener Punkt wegen der moralischen berichtigt ist, können alsdann, in der Gegenrechnung von Verdienst und Schuld, schwerlich einen Ueberschuss zu unserem Vortheil austragen.

Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Besseren allmählig entwickelt; zu welchem Fortschritt denn ein Jeder an seinem Theile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen, durch die Natur selbst berufen ist. [2])

Recension[1]

von

SCHULZ'S

Versuch einer Anleitung

zur

Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion.

Theil 1.

1783.

Dieser erste Theil soll nur als Einleitung zu einem neuen moralischen System die psychologischen Grundsätze, auf die in der Folge gebaut werden soll, von der Stelle, die der Mensch in der Stufenleiter der Wesen einnimmt, von seiner empfindenden, denkenden und durch Willen thätigen Natur, von Freiheit und Nothwendigkeit, vom Leben, dem Tode und einem künftigen Leben vor Augen stellen; — ein Werk, das durch seine Freimüthigkeit, und noch mehr durch die, aus den vielen sehr auffallenden Paradoxen dennoch hervorleuchtende gute Absicht des selbstdenkenden Verfassers bei jedem Leser ungeduldige Erwartungen erregen muss, wie doch eine auf dergleichen Prämissen gegründete Sittenlehre ausfallen werde. — Recensent wird erstlich den Gang der Gedanken des Verfassers kürzlich verfolgen, und zum Schlusse sein Urtheil über das Ganze beifügen.

Gleich zu Anfange wird der Begriff der Lebenskraft so erweitert, dass er auf alle Geschöpfe ohne Unterschied geht, nämlich bloss als der Inbegriff aller in einem Geschöpfe vorhandenen und zu seiner Natur gehörigen Kräfte. Daraus folgt denn ein Gesetz der Stetigkeit aller Wesen, wo auf der grossen Stufenleiter ein jedes seinen Nebenmann über sich und unter sich hat, doch so, dass jede Gattung von Geschöpfen zwischen Grenzen steht, die diese nicht überschreiten können, so lange sie Mitglieder derselben Gattung bleiben. Daher giebt es eigentlich — nichts Lebloses, sondern nur ein kleineres Leben, und die Gattungen unterscheiden sich nur durch Grade der Lebenskraft. Seele, als ein vom Körper unterschiedenes Wesen, ist ein blosses Geschöpf der Einbildung; der erhabenste Seraph und der Baum sind beide künstliche Maschinen. So viel von der Natur der Seele. — Ein

ähnlicher stufenartiger Zusammenhang findet sich in aller Erkenntniss. Irrthum* und Wahrheit sind nicht der Species nach unterschieden, sondern nur wie das Kleinere vom Grösseren; kein absoluter Irrthum findet statt, sondern jedes Erkenntniss, zu der Zeit, da es beim Menschen entsteht, ist für ihn wahr. Zurechtweisung ist nur Hinzuthuung der Vorstellungen, die vordem noch fehlten, und vormalige Wahrheit wird in der Folge durch den blossen Fortgang der Erkenntniss in Irrthum verwandelt. Unsere Erkenntniss ist, gegen die eines Engels, lauter Irrthum. Die Vernunft kann nicht irren; jeder Kraft ist ihr Geleise vorgezeichnet. Die Verurtheilung der Vernunft durch sich selbst geschieht auch nicht alsdann, wenn man urtheilt, sondern hinterher, wenn man schon auf einer anderen Stelle ist und mehr Kenntnisse sich erworben hat. Ich soll nicht sagen, ein Kind — irrt, — sondern es versteht es noch nicht so gut, als es künftig verstehen wird; es ist ein kleineres Urtheil. Weisheit und Thorheit, Wissenschaft und Unwissenheit verdienen also nicht Lob, nicht Tadel; sie sind bloss als allmählige Fortschritte der Natur anzusehen, in Ansehung deren ich nicht frei bin. — Was den Willen betrifft, so sind alle Neigungen und Triebe in einem einzigen, nämlich der Selbstliebe enthalten, in Ansehung deren aber ein jeder Mensch seine besondere Stimmung hat, die doch auch von einer allgemeinen Stimmung niemals abweichen kann. Die Selbstliebe wird jedesmal durch alle Empfindungen zusammen bestimmt, doch so, dass entweder die dunkleren oder die deutlicheren daran den grössten Antheil haben. Es giebt also keinen freien Willen, sondern dieser steht unter dem strengen Gesetze der Nothwendigkeit; doch wenn die Selbstliebe durch gar keine deutlichen Vorstellungen, sondern bloss durch Empfindung bestimmt wird, so nennt man dies unfreie Handlungen. Alle Reue ist nichtig und ungereimt; denn der Verbrecher beurtheilt seine That nicht aus seiner vorigen, sondern gegenwärtigen Stimmung, die zwar freilich, wenn sie damals stattgefunden hätte, die That würde verhindert haben, wovon aber fälschlich vorausgesetzt wird, dass sie solche auch hätte verhindern sollen, da sie im vorigen Zustande wirklich nicht anzutreffen war. Die Reue ist bloss eine missverstandene

Vorstellung, wie man *künftig besser handeln* könne, und in der That hat die Natur hiebei keine andere Absicht, als den Zweck der Besserung. — Auflösung der Schwierigkeit, wie Gott der Urheber der Sünde sein könne. — *Tugend und Laster sind nicht wesentlich unterschieden.* (Hier ist wiederum der sonst angenommene *specifische* Unterschied in blossen Unterschied *den Graden nach* verwandelt.) Tugend ohne Laster kann nicht bestehen, und diese sind nur Gelegenheitsgründe, besser zu werden, (also eine Stufe höher zu kommen.) Die Menschen können sich über das, was sie Tugend nennen, nicht vergleichen, ausser über die, ohne welche keine menschliche Wohlfahrt möglich ist, das ist die *allgemeine Tugend*; aber von dieser abzuweichen, ist den Menschen schlechterdings unmöglich, und der, so davon abweicht, ist nicht lasterhaft, sondern aberwitzig. Der Mensch, der ein allgemeines Laster beginge, würde wider die Selbstliebe handeln, welches unmöglich ist. Folglich ist die Bahn der allgemeinen Tugend so eben, so gerade und an beiden Seiten so verzäunt, dass alle Menschen schlechterdings darauf bleiben müssen. Es ist nichts, als die besondere Stimmung jedes Menschen, welche unter ihnen hierin einen Unterschied macht; wenn sie ihre Standorte verwechselten, so würde einer ebenso handeln, wie der andere. Moralisch gut und böse bedeuten nichts weiter, als einen höheren oder einen niedrigeren Grad von Vollkommenheit. Menschen sind in Vergleichung gegen Engel, und diese gegen — Gott lasterhaft. Daher, weil keine Freiheit ist, sind alle rächenden Strafen ungerecht, vorzüglich Todesstrafen, an deren Stelle nichts, als Erstattung und Besserung, keineswegs aber blosse Warnung die Absicht der Strafgesetze ausmachen müsse. *Lob* wegen einer erspriesslichen That ertheilen, zeigt wenige Menschenkenntniss an; der Mensch war eben so gut dazu bestimmt und aufgezogen, als der Mordbrenner ein Haus anzuzünden. *Lob* hat nur die Absicht, um den Urheber und Andere zu ähnlichen guten Thaten aufzumuntern.

Diese Lehre von der Nothwendigkeit nennt der Verfasser eine *selige Lehre*, und behauptet, dass durch sie die Sittenlehre allererst ihren eigentlichen Werth

erhalte, wobei er gelegentlich anmerkt, dass gewisse Lehrer, die es so leicht vormalen, bei Verbrechen sich mit Gott zu versöhnen, in Anspruch genommen werden sollten. — Man kann die gute Absicht des Verfassers hiebei nicht verkennen. Er will die bloss büssende und fruchtlose Reue, die doch so oft als an sich versöhnend empfohlen wird, weggeschafft wissen und an deren Statt feste Entschliessungen zum besseren Lebenswandel eingeführt haben; er sucht die Weisheit und Gütigkeit Gottes durch den Fortschritt aller seiner Geschöpfe zur Vollkommenheit und ewigen Glückseligkeit, obgleich auf verschiedenen Wegen, als sonst geschieht, zu vertheidigen, — die Religion vom müssigen Glauben zur That zurückzuführen, endlich auch die bürgerlichen Strafen menschlicher und für das besondere sowohl, als allgemeine Beste erspriesslicher zu machen. — Auch wird die Kühnheit seiner spekulativen Behauptungen demjenigen nicht so schreckhaft auffallen, dem bekannt ist, was Priestley, ein eben so sehr wegen seiner Frömmigkeit, als Einsicht hochgeachteter englischer Gottesgelehrte, mit unserem Verfasser einstimmig behauptet, ja noch mit mehr Kühnheit ausgedrückt hat, und was nun schon mehrere Geistliche in England, obgleich weit unter ihm an Talenten, ihm ohne Zurückhaltung nachsprechen; ja was nur neuerlich Herr Prof. Ehlers von der Freiheit des Willens für einen Begriff gab, nämlich als einem Vermögen des denkenden Wesens, seiner jedesmaligen Ideenlage gemäss zu handeln.

Gleichwohl wird jeder unbefangene und vornehmlich in dieser Art von Spekulation genugsam geübte Leser nicht unbemerkt lassen, dass der allgemeine Fatalismus, der in diesem Werke das vornehmste, alle Moral afficirende, gewaltsame Prinzip ist, (da er alles menschliche Thun und Lassen in ein blosses Marionettenspiel verwandelt,) den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe, — dass dagegen das Sollen oder der Imperativ, der das praktische Gesetz vom Naturgesetz unterscheidet, uns auch in der Idee gänzlich ausserhalb der Naturkette setze, indem er, ohne unseren Willen als frei zu denken, unmöglich und ungereimt ist, vielmehr uns alsdann nichts übrig bleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelst der Naturursachen in

uns für Entschliessungen wirken werde, nicht aber was wir von selbst als Urheber thun können und sollen; woraus dann die gröbste Schwärmerei entspringen muss, die allen Einfluss der gesunden Vernunft aufhebt, deren Rechte gleichwohl der Verfasser aufrecht zu erhalten bemüht gewesen. — Der praktische Begriff der Freiheit hat in der That mit dem spekulativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu thun habe, und da ist die Freiheit eine — nothwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, dass, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistische Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuschenden Scheins wegfallen müssen. Ebenso muss der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der blossen Spekulation ergiebt, dennoch, sobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre, — und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige That hervor, und kann sie auch allein hervorbringen. Es ist schwer, den Menschen ganz abzulegen. Der Verfasser, nachdem er jedes Menschen Handlung, so abgeschmackt sie auch Andern erscheinen mag, aus dem Grunde seiner besonderen Stimmung gerechtfertigt hatte, sagt S. 137: „Ich will alles schlechterdings und ohne Ausnahme, alles, was mich zeitlich und ewig glücklich machen kann, verloren haben, (ein vermessener Ausdruck!) wenn du nicht ebenso abgeschmackt gehandelt hättest, als der Andere, wenn du nur in seinem Standorte gewesen wärst.“ Allein da doch nach seinen eigenen Behauptungen die grösste Ueberzeugung in einem Zeitpunkte davor nicht sichern kann, dass nicht in einem andern Zeitpunkte, wenn die Erkenntniss weiter fortgerückt ist, die vorige Wahrheit hintennach Irrthum werde: wie würde es dann mit jener äusserst gewagten Betheurung aussehen? — Er hat aber im Grunde seiner Seele, obgleich er es sich selbst nicht gestehen wollte, vorausgesetzt, dass der Verstand nach objektiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urtheil zu bestimmen das

Vermögen habe, und nicht unter dem Mechanismus der bloss subjektiv bestimmenden Ursachen, die sich in der Folge ändern können, steht; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft giebt. Ebenso muss er auch Freiheit des Willens im Handeln voraussetzen, ohne welche es keine Sitten giebt, wenn er in seinem, wie ich nicht zweifle, rechtschaffenen Lebenswandel den ewigen Gesetzen der Pflicht gemäss verfahren, und nicht ein Spiel seiner Instinkte und Neigungen sein will, ob er schon zu gleicher Zeit sich selbst diese Freiheit abspricht, weil er seine praktischen Grundsätze mit den spekulativen sonst nicht in Einstimmung zu bringen vermag, woran aber, wenn es auch Niemandem gelänge, in der That nicht viel verloren sein würde.[2])

Von der

Unrechtmässigkeit

des

Büchernachdrucks.[1]

1785.



Diejenigen, welche den Verlag eines Buches als den Gebrauch des Eigenthums an einem Exemplare (es mag nun als Manuscript vom Verfasser, oder als Abdruck desselben von einem schon vorhandenen Verleger auf den Besitzer gekommen sein,) ansehen und alsdann doch, durch den Vorbehalt gewisser Rechte, es sei des Verfassers, oder des von ihm eingesetzten Verlegers, den Gebrauch noch dahin einschränken wollen, dass es unerlaubt sei, es nachzudrucken, — können damit niemals zum Zwecke kommen. Denn das Eigenthum des Verfassers an seinen Gedanken (wenn man gleich einräumt, dass ein solches nach äussern Rechten stattfinde,) bleibt ihm ungeachtet des Nachdrucks; und da nicht einmal füglich eine ausdrückliche Einwilligung der Käufer eines Buches zu einer solchen Einschränkung ihres Eigenthums stattfinden kann,*) wieviel weniger wird eine bloss präsumirte zur Verbindlichkeit derselben zureichen?

Ich glaube aber Ursache zu haben, den Verlag nicht als den Verkehr mit einer Waare in seinem eigenen Namen, sondern als die Führung eines Geschäftes im Namen eines Anderen, nämlich des Verfassers, anzusehen, und auf diese Weise die Unrechtmässigkeit

*) Würde es wohl ein Verleger wagen, Jeden, bei dem Ankaufe seines Verlagswerks, an die Bedingung zu binden, wegen Veruntreuung eines fremden ihm anvertrauten Guts angeklagt zu werden, wenn mit seinem Vorsatz, oder auch durch seine Unvorsichtigkeit das Exemplar, das er verkauft, zum Nachdrucke gebraucht würde? Schwerlich würde Jemand dazu einwilligen; weil er sich dadurch allerlei Beschwerlichkeit der Nachforschung und Verantwortung aussetzen würde. Der Verlag würde jenem also auf dem Halse bleiben.

des Nachdruckens leicht und deutlich darstellen zu können. Mein Argument ist in einem Vernunftschlusse enthalten, der das Recht des Verlegers beweiset; dem ein zweiter folgt, welcher den Anspruch des Nachdruckers widerlegen soll.

I.

Reduktion des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker.

Wer ein Geschäft eines Andern in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt, ist gehalten, diesem oder seinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm daraus erwachsen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder diesem daraus entspringt.

Nun ist der Nachdrucker ein solcher, der ein Geschäft eines Andern (des Autors) u. s. w. Also ist er gehalten, diesem oder seinem Bevollmächtigten (dem Verleger) u. s. w.

Beweis des Obersatzes.

Da der sich eindringende Geschäftsträger unerlaubter Weise im Namen eines Andern handelt, so hat er keinen Anspruch auf den Vortheil, der aus diesem Geschäfte entspringt; sondern der, in dessen Namen er das Geschäft führt, oder ein anderer Bevollmächtigter, welchem jener es anvertraut hat, besitzt das Recht, diesen Vortheil, als die Frucht seines Eigenthums, sich zuzueignen. Weil ferner dieser Geschäftsträger dem Rechte des Besitzers durch unbefugte Einmischung in fremde Geschäfte Abbruch thut, so muss er nothwendig allen Schaden vergüten. Dieses liegt ohne Zweifel in den Elementarbegriffen des Naturrechts.

Beweis des Untersatzes.

Der erste Punkt des Untersatzes ist: dass der Verleger durch den Verlag das Geschäft eines Andern treibe. — Hier kömmt alles auf den Begriff

eines Buchs oder einer Schrift überhaupt, als einer Arbeit des Verfassers, und auf den Begriff des Verlegers überhaupt (er sei bevollmächtigt oder nicht,) an. Ob nämlich ein Buch eine Waare sei, die der Autor, es sei mittelbar oder vermittelst eines Andern, mit dem Publikum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt gewisser Rechte, veräussern kann; oder ob es vielmehr ein blosser Gebrauch seiner Kräfte (*opera*) sei, den er Andern zwar verwilligen (*concedere*), niemals aber veräussern (*alienare*) kann? Ferner: ob der Verleger sein Geschäft in seinem Namen, oder ein fremdes Geschäft im Namen eines Andern treibe?

In einem Buche als Schrift redet der Autor zu seinem Leser; und der, welcher sie gedruckt hat, redet durch seine Exemplare nicht für sich selbst, sondern ganz und gar im Namen des Verfassers. Er stellt ihn als redend öffentlich auf, und vermittelt nur die Ueberbringung dieser Rede ans Publikum. Das Exemplar dieser Rede, es sei in der Handschrift oder im Druck, mag gehören, wem es wolle; so ist doch, dieses für sich zu brauchen oder damit Verkehr zu treiben, ein Geschäft, das jeder Eigenthümer desselben in seinem eigenen Namen und nach Belieben treiben kann. Allein Jemand öffentlich reden zu lassen, seine Rede als solche ins Publikum zu bringen, das heisst, in jenes Namen reden und gleichsam zum Publikum sagen: „durch mich lässt ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren u. s. w.; ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden; ich bin nur der Vermittler der Gelangung an euch;“ das ist ohne Zweifel ein Geschäft, welches man nur im Namen eines Andern, niemals in seinem eigenen (als Verleger) verrichten kann. Dieser schafft zwar in seinem eigenen Namen das stumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede des Autors ans Publikum*) an, aber

*) Ein Buch ist das Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum, nicht bloss der Gedanken, wie etwa Gemälde, symbolische Vorstellung irgend einer Idee oder Begebenheit. Daran liegt hier das Wesentlichste, dass es keine Sache ist, die dadurch überbracht wird; sondern

dass er gedachte Rede durch den Druck ins Publikum bringt, mithin, dass er sich als denjenigen zeigt, durch den der Autor zu diesem redet, das kann er nur im Namen des Andern thun.

Der zweite Punkt des Untersatzes ist: dass der Nachdrucker nicht allein ohne alle Erlaubniss des Eigenthümers das Geschäft (des Autors), sondern es sogar wider seinen Willen übernehme. Denn da er nur darum Nachdrucker ist, weil er einem Andern, der zum Verlage vom Autor selbst bevollmächtigt ist, in sein Geschäft greift, so fragt sich, ob der Autor noch einem Andern dieselbe Befugniss ertheilen und dazu einwilligen könne. Es ist aber klar, dass, weil alsdann jeder von beiden, der erste Verleger, und der sich nachher des Verlags Anmassende (der Nachdrucker), des Autors Geschäft mit einem und demselben ganzen Publikum führen würde, die Bearbeitung des Einen die des Andern unnütz, und für jeden derselben verderblich machen müsse; mithin ein Vertrag des Autors mit einem Verleger, mit dem Vorbehalt, noch ausser diesem einem Andern den Verlag seines Werks erlauben zu dürfen, unmöglich sei; folglich der Autor die Erlaubniss dazu keinem Andern (als Nachdrucker) zu ertheilen befugt gewesen, diese also vom Letztern auch nicht einmal hat präsumirt werden dürfen; folglich der Nachdruck ein gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers, und dennoch ein in dessen Namen unternommenes Geschäft sei.

Aus diesem Grunde folgt auch, dass nicht der Autor, sondern sein bevollmächtigter Verleger lädirt werde. Denn weil jener sein Recht wegen Verwaltung seines Geschäftes mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, überlassen hat, so ist dieser allein Eigenthümer

---

eine *opera,* nämlich Rede, und zwar buchstäblich. Dadurch, dass es ein stummes Werkzeug genannt wird, unterscheide ich es von dem, was die Rede durch einen Laut überbringt, wie z. B. ein Sprachrohr, ja selbst der Mund Anderer ist.

dieser Geschäftsführung, und der Nachdrucker thut dem Verleger Abbruch an seinem Rechte, nicht dem Verfasser.

Weil aber dieses Recht der Führung eines Geschäftes, welches mit pünktlicher Genauigkeit eben so gut auch von einem Andern geführt werden kann, — wenn nichts besonders darüber verabredet worden, für sich nicht als unveräusserlich (*jus personalissimum*) anzusehen ist, so hat der Verleger Befugniss, sein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlassen, weil er Eigenthümer der Vollmacht ist; und da hiezu der Verfasser einwilligen muss, so ist der, welcher aus der zweiten Hand das Geschäft übernimmt, nicht Nachdrucker, sondern rechtmässig bevollmächtigter Verleger, d. i. ein solcher, dem der vom Autor eingesetzte Verleger seine Vollmacht abgetreten hat.

II.

Widerlegung des vorgeschützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten übrig: ob nicht dadurch, dass der Verleger das Werk seines Autors im Publikum veräussert, mithin aus dem Eigenthum des Exemplars, die Bewilligung des Verlegers (mithin auch des Autors, der ihm dazu Vollmacht gab,) zu jedem beliebigen Gebrauch desselben, folglich auch zum Nachdrucke, von selbst fliesse, so unangenehm solcher jenem auch sein möge? Denn es hat jenen vielleicht der Vortheil angelockt, das Geschäft des Verlegers auf diese Gefahr zu übernehmen, ohne den Käufer durch einen ausdrücklichen Vertrag davon auszuschliessen, weil dieses sein Geschäft rückgängig gemacht haben möchte. — Dass nun das Eigenthum des Exemplars dieses Recht nicht verschaffe, beweise ich durch folgenden Vernunftschluss:

Ein persönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden.

Nun ist das Recht zum Verlage ein persönliches bejahendes Recht.

Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden.

Beweis des Obersatzes.

Mit dem Eigenthum einer Sache ist zwar das verneinende Recht verbunden, Jedermann zu widerstehen, der mich im beliebigen Gebrauch derselben hindern wollte; aber ein bejahendes Recht auf eine Person, von ihr zu fordern, dass sie etwas leisten, oder mir worin zu Diensten sein solle, kann aus dem blossen Eigenthum keiner Sache fliessen. Zwar liesse sich dieses Letztere durch eine besondere Verabredung dem Vertrage, wodurch ich ein Eigenthum von Jemand erwerbe, beifügen; z. B. dass, wenn ich eine Waare kaufe, der Verkäufer sie auch postfrei an einen gewissen Ort hinschicken solle. Aber alsdann folgt das Recht auf die Person, etwas für mich zu thun, nicht aus dem blossen Eigenthum meiner erkauften Sache, sondern aus einem besonderen Vertrage.

Beweis des Untersatzes.

Worüber Jemand in seinem eigenen Namen nach Belieben disponiren kann, daran hat er ein Recht in der Sache. Was er aber nur im Namen eines Andern verrichten darf, dies Geschäft treibt er so, dass der Andere dadurch, als ob es von ihm selbst geführt wäre, verbindlich gemacht wird. (*Quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est.*)*) Also ist mein Recht zur Führung eines Geschäftes im Namen eines Andern ein persönliches bejahendes Recht, nämlich den Autor des Geschäftes zu nöthigen, dass er etwas prästire, nämlich für alles stehe, was er durch mich thun lässt, oder wozu er sich durch mich verbindlich macht. Der Verlag ist nun eine Rede ans Publikum (durch den Druck) im Namen des Verfassers, folglich ein Geschäft im Namen eines Andern. Also ist das Recht dazu ein Recht des Verlegers an eine Person: nicht bloss sich im

*) Was jemand durch einen Andern thut, gilt, als wenn er es selbst gethan. A. d. H.

beliebigen Gebrauche seines Eigenthums gegen ihn zu vertheidigen, sondern ihn zu nöthigen, dass er ein gewisses Geschäft, welches der Verleger auf seinen Namen führt, für sein eigenes erkenne und verantworte, — mithin ein persönliches bejahendes Recht.

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken lässt, ist ein Werk des Autors (*opus*), und gehört dem Verleger, nachdem er es im Manuscript oder gedruckt erhandelt hat, gänzlich zu, um alles damit zu thun, was er will, und was in seinem eigenen Namen gethan werden kann; denn das ist ein Erforderniss des vollständigen Rechtes an einer Sache d. i. des Eigenthums. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders, als nur im Namen eines Andern (nämlich des Verfassers) machen kann, ist ein Geschäft (*opera*), das dieser Andere durch den Eigenthümer des Exemplars treibt, wozu ausser dem Eigenthum noch ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (nämlich des Verfassers) geführt werden darf, (welchen Verfasser der Verleger, als durch sich zum Publikum redend, aufführt;) also kann das Recht dazu nicht zu den Rechten gehören, die dem Eigenthum eines Exemplars anhangen, sondern kann nur durch einen besonderen Vertrag mit dem Verfasser rechtmässig werden. Wer ohne einen solchen Vertrag mit dem Verfasser (oder, wenn dieser schon einem Andern, als eigentlichen Verleger, dieses Recht eingewilligt hat, ohne Vertrag mit diesem) verlegt, ist der Nachdrucker, welcher also den eigentlichen Verleger lädirt, und ihm allen Nachtheil ersetzen muss.

Allgemeine Anmerkung.

Dass der Verleger sein Geschäft des Verlegers nicht bloss in seinem eigenen Namen, sondern im Namen eines Andern*) (nämlich des Verfassers) führe und ohne dessen

*) Wenn der Verleger auch zugleich Verfasser ist, so sind beide Geschäfte doch verschieden; und er verlegt in der Qualität eines Handelsmanns, was er in der Qualität

Einwilligung gar nicht führen könne, bestätigt sich aus gewissen Verbindlichkeiten, die demselben nach allgemeinem Geständnisse anhängen. Wäre der Verfasser, nachdem er seine Handschrift dem Verleger zum Drucke übergeben, und dieser sich dazu verbindlich gemacht hat, gestorben, so steht es dem Letzteren nicht frei, sie als Eigenthum zu unterdrücken; sondern das Publikum hat, in Ermangelung der Erben, ein Recht, ihn zum Verlage zu nöthigen; oder die Handschrift an einen Andern, der sich zum Verlage anbietet, abzutreten. Denn einmal war es ein Geschäft, das der Autor durch ihn mit dem Publikum treiben wollte, und wozu er sich als Geschäftsträger erbot. Das Publikum hatte auch nicht nöthig, dieses Versprechen des Verfassers zu wissen, noch es zu acceptiren; es erlangt dieses Recht an den Verleger (etwas zu prästiren) durchs Gesetz allein. Denn jener besitzt die Handschrift nur unter der Bedingung, sie zu einem Geschäfte des Autors mit dem Publikum zu gebrauchen; diese Verbindlichkeit gegen das Publikum aber bleibt, wenngleich die gegen den Verfasser durch dessen Tod aufgehört hat. Hier wird nicht ein Recht des Publikums an der Handschrift, sondern an einem Geschäfte mit dem Autor zum Grunde gelegt. Wenn der Verleger das Werk des Autors nach dem Tode desselben verstümmelt oder verfälscht herausgäbe, oder es an einer für die Nachfrage nöthigen Zahl Exemplare mangeln liesse, so würde das Publikum Befugniss haben, ihn zu mehrerer Richtigkeit oder Vergrösserung des Verlags zu nöthigen, widrigenfalls aber diesen anderweitig zu besorgen. Welches alles nicht stattfinden könnte, wenn das Recht des Verlegers nicht von einem Geschäfte, das er zwischen dem Autor und dem Publikum im *Namen des Ersteren* führt, abgeleitet würde.

Dieser Verbindlichkeit des Verlegers, die man vermuthlich zugestehen wird, muss aber auch ein darauf

---

eines Gelehrten geschrieben hat. Allein wir können diesen Fall bei Seite setzen, und unsere Erörterung nur auf den, da der Verleger nicht zugleich Verfasser ist, einschränken; es wird nachher leicht sein, die *Folgerung* auch auf den ersten Fall auszudehnen.

gegründetes Recht entsprechen, nämlich das Recht zu allem dem, ohne welches jene Verbindlichkeit nicht erfüllt werden könnte. Dieses ist: dass er das Verlagsrecht ausschliesslich ausübe, weil Anderer Konkurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn praktisch unmöglich machen würde.

Kunstwerke, als Sachen, können dagegen nach einem Exemplar derselben, welches man rechtmässig erworben hat, nachgeahmt, abgeformt und die Kopien derselben öffentlich verkehrt werden, ohne dass es der Einwilligung des Urhebers ihres Originals, oder derer, welcher er sich als Werkmeister seiner Ideen bedient hat, bedürfe. Eine Zeichnung, die Jemand entworfen, oder durch einen Andern hat in Kupfer stechen, oder in Stein, Metall oder Gips hat ausführen lassen, kann von dem, der diese Produkte kauft, abgedruckt, oder abgegossen und so öffentlich verkehrt werden; sowie alles, was Jemand mit seiner Sache in seinem eigenen Namen verrichten kann, der Einwilligung eines Andern nicht bedarf. Lippert's Daktyliothek kann von jedem Besitzer derselben, der es versteht, nachgeahmt und zum Verkauf ausgestellt werden, ohne dass der Erfinder derselben über Eingriffe in seine Geschäfte klagen könne. Denn sie ist ein Werk (*opus*, nicht *opera alterius*), welches ein Jeder, der es besitzt, ohne einmal den Namen des Urhebers zu nennen, veräussern, mithin auch nachmachen und auf seinen eigenen Namen als das Seinige zum öffentlichen Verkehr brauchen kann. Die Schrift aber eines Andern ist die Rede einer Person (*opera*); und der, welcher sie verlegt, kann nur im Namen dieses Andern zum Publikum reden, und von sich nichts weiter sagen, als dass der Verfasser durch ihn (*impensis bibliopolae*) folgende Rede ans Publikum halte. Denn es ist ein Widerspruch: eine Rede in seinem Namen zu halten, die doch, nach seiner eigenen Anzeige und gemäss der Nachfrage des Publikums die Rede eines Andern sein soll. Der Grund also, warum alle Kunstwerke Anderer zum öffentlichen Vertrieb nachgemacht, Bücher aber, die schon ihre eingesetzten Verleger haben, nicht nachgedruckt werden dürfen, liegt darin: dass die ersteren Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operae*) sind, davon jene als für sich selbst existirende

Dinge, diese aber nur in einer Person ihr Dasein haben können. Folglich kommen diese letzteren der Person des Verfassers ausschliesslich zu;*) und derselbe hat daran ein unveräusserliches Recht (*jus personalissimum*), durch jeden Andern immer selbst zu reden, d. i. dass Niemand dieselbe Rede zum Publikum anders, als in seines (des Urhebers) Namen halten darf. Wenn man indessen das Buch eines Andern so verändert, (abkürzt oder vermehrt oder umarbeitet,) dass man sogar Unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Autors des Originals angegeben würde, so ist die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck, und also auch nicht unerlaubt. Denn hier treibt ein anderer Autor durch seinen Verleger ein anderes Geschäft, als der erstere, und greift diesem also in sein Geschäft mit dem Publikum nicht ein; er stellt nicht jenen Autor, als durch ihn redend, vor, sondern einen andern. Auch kann die Uebersetzung in eine andere Sprache nicht für Nachdruck genommen werden; denn sie ist nicht dieselbe Rede des Verfassers, obgleich die Gedanken genau dieselben sein mögen.

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlages überhaupt wohlgefasst und (wie ich mir schmeichle, dass es möglich sei,) mit der erforderlichen Eleganz der römischen Rechtsgelehrsamkeit bearbeitet würde, so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor die Gerichte gebracht werden, ohne dass es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten. [2])

---

*) Der Autor und der Eigenthümer des Exemplars können beide mit gleichem Rechte von demselben sagen: es ist mein Buch! aber in verschiedenem Sinne. Der Erstere nimmt das Buch als Schrift oder Rede; der Zweite bloss als das stumme Instrument der Ueberbringung der Rede an ihn oder das Publikum, d. i. als Exemplar. Dieses Recht des Verfassers ist aber kein Recht in der Sache, nämlich dem Exemplar, (denn der Eigenthümer kann es vor des Verfassers Augen verbrennen,) sondern ein angebornes Recht in seiner eigenen Person, nämlich zu verhindern, dass ein Anderer ihn nicht ohne seine Einwilligung zum Publikum reden lasse, welche Einwilligung gar nicht präsumirt werden kann, weil er sie schon einem Andern ausschliesslich ertheilt hat.

Recension

von

GOTTL. HUFELAND'S

Versuch über den Grundsatz

des Naturrechts.[1])

1786.

Leipzig bei G. J. Göschen. Versuch über den Grundsatz des Naturrechts — nebst einem Anhange, von Gottlieb Hufeland, der Weltweisheit und beider Rechte Doktor. 1785.

In Wissenschaften, deren Gegenstand durch lauter Vernunftbegriffe gedacht werden muss, wie die es sind, welche die praktische Weltweisheit ausmachen, nicht bloss zu den ersten Grundbegriffen und Grundsätzen zurückgehen, sondern, weil es diesen leicht an Zulässigkeit und objektiver Realität fehlen könnte, die selbst durch ihre Zulänglichkeit für einzelne vorkommende Fälle noch nicht hinreichend bewiesen ist, ihre Quellen in dem Vernunftvermögen selbst aufsuchen, ist ein rühmliches Unternehmen, welchem sich Herr Hufeland hier in Ansehung des Naturrechts unterzogen hat. Er stellt in zehn Abschnitten den Gegenstand des Naturrechts, die Entwickelung des Begriffs vom Recht, die nothwendigen Eigenschaften des Grundsatzes desselben, dann die verschiedenen Systeme hierüber und die Prüfung derselben, jene mit historischer Ausführlichkeit, diese mit kritischer Genauigkeit dar, wo man die Grundsätze eines Grotius, Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Heinrich und Sam. von Cocceji, Wolf, Gundling, Beyer, Treuer, Köhler, Claproth, Schmauss, Achenwall, Sulzer, Feder, Eberhard, Platner, Mendelssohn, Garve, Höpfner, Ulrich, Zöllner, Hamann, Selle, Flatt, Schlettwein antrifft, und nicht leicht einen vermissen wird; welches dem, welcher gerne das Ganze alles bisher in diesem Fache Geschehenen übersehen und die allgemeine Musterung desselben anstellen möchte, eine angenehme Erleichterung ist. Er sucht die Ursachen dieser Verschiedenheit in Grundsätzen auf; setzt darauf die formalen Bedingungen des Naturrechts fest, *leitet den Grundsatz* desselben in einer von

ihm selbst ausgedachten Theorie ab, bestimmt die Verbindlichkeit im Naturrecht näher, und vollendet dieses Werk durch die daraus gezogenen Folgerungen; denn im Anhange noch einige besondere Anwendungen jener Begriffe und Grundsätze beigefügt sind.

In einer so grossen Mannigfaltigkeit der Materien über einzelne Punkte Anmerkungen zu machen, würde ebenso weitschweifig, als unzweckmässig sein. Es mag also genug sein, den Grundsatz der Errichtung eines eigenen Systems, der dieses Werk charakterisirt, vom achten Abschnitte an auszuheben, und seine Quelle sowohl, als die Bestimmung anzuzeigen. Der Verfasser hält nämlich Prinzipien, die bloss die Form des freien Willens, unangesehen alles Objekts, bestimmen, nicht für hinreichend zum praktischen Gesetze, und also, um Verbindlichkeit davon abzuleiten. Daher sucht er zu jenen formalen Regeln eine Materie, d. i. ein Objekt, welches, als der höchste Zweck eines vernünftigen Wesens, den ihm die Natur der Dinge vorschreibt, als ein Postulat angenommen werden könne, und setzt es in der Vervollkommnung desselben. Daher der oberste praktische Grundsatz: befördere die Vollkommenheit aller empfindenden, vorzüglich der vernünftigen Wesen, — also auch deine eigene; woraus denn der Satz: verhindere die Verminderung derselben an Andern, — vorzüglich an dir selbst, (sofern Andere davon die Ursache sein möchten,) welches Letztere einen Widerstand, mithin einen Zwang offenbar in sich schliesst.

Das Eigenthümliche des Systems unseres Verfassers besteht nun darin, dass er den Grund alles Naturrechts und aller Befugniss in einer vorhergehenden natürlichen Verbindlichkeit setzt, und dass der Mensch darum befugt sei, Andere zu zwingen, weil er hiezu (nach dem letzten Theile des Grundsatzes) verbunden ist; anders, glaubt er, könne die Befugniss zum Zwange nicht erklärt werden. Ob er nun gleich die ganze Wissenschaft natürlicher Rechte auf Verbindlichkeiten gründet, so warnt er doch, darunter nicht die Verbindlichkeit Anderer, unserem Rechte eine Genüge zu leisten, zu verstehen; (Hobbes merkt schon an, dass, wo der Zwang unsere Ansprüche begleitet, keine Verbindlichkeit Anderer, sich diesem Zwange zu unterwerfen, mehr gedacht werden könne.)

Hieraus schliesst er, dass die Lehre von den Verbindlichkeiten im Naturrecht überflüssig sei und oft missleiten könne. Hierin tritt Recensent dem Verfasser gerne bei. Denn die Frage ist hier nur, unter welchen Bedingungen ich den Zwang ausüben könne, ohne den allgemeinen Grundsätzen des Rechts zu widerstreiten; ob der Andere nach ebendenselben Grundsätzen sich passiv verhalten oder reagiren dürfe, ist seine Sache zu untersuchen, so lange nämlich alles im Naturzustande betrachtet wird; denn im bürgerlichen ist dem Richterspruche, der das Recht dem einen Theile zuerkennt, jederzeit eine Verbindlichkeit des Gegners korrespondirend. Auch hat diese Bemerkung im Naturrecht ihren grossen Nutzen, um den eigentlichen Rechtsgrund nicht durch Einmengung ethischer Fragen zu verwirren. Allein, dass die Befugniss zu zwingen sogar eine Verbindlichkeit dazu, welche uns von der Natur selbst auferlegt sei, durchaus zum Grunde haben müsse, das scheint Recensenten nicht klar zu sein; vornehmlich weil der Grund mehr enthält, als zu jener Folge nöthig ist. Denn daraus scheint zu folgen, dass man von seinem Rechte nichts nachlassen könne, wozu uns ein Zwang erlaubt ist, weil diese Erlaubniss auf einer innern Verbindlichkeit beruht, sich durchaus, und mithin allenfalls mit Gewalt, die uns gestrittene Vollkommenheit zu erringen. Es scheint auch, dass, nach dem angenommenen Richtmaasse der Befugniss, die Beurtheilung dessen, wozu ich ein Recht habe, selbst in den gemeinsten Fällen des Lebens so künstlich ausfallen müsse, dass selbst der geübteste Verstand sich in kontinuirlicher Verlegenheit, wo nicht gar in der Unmöglichkeit befinden würde, mit Gewissheit auszumachen, wie weit sich sein Recht erstrecke. — Von dem Rechte zum Ersatz behauptet der Verfasser, dass es im blossen Naturstande als Zwangsrecht nicht stattfinde; doch gesteht er, dass er es bloss darum aufgebe, weil er es nicht beweisen zu können glaubt. In ebendemselben Zustande räumt er auch keine Zurechnung ein, weil da kein Richter angetroffen wird. — Einige Fingerzeige zur Anwendung giebt der Herr Verfasser im Anhange: wo er von der ersten Erwerbung, von der durch Verträge, vom Staats- und Völkerrechte handelt, und zuletzt eine neue nothwendige

Wissenschaft vorschlägt, welche die Lücke zwischen dem Natur- und possitiven Rechte ausfüllen könne. Man kann nicht in Abrede ziehen, dass in diesem Werke viel Neues, Tiefgedachtes und zugleich Wahres, enthalten sei, überall aber etwas, das zur Entdeckung des Kriterii der Wahrheit in Sätzen des Naturrechts und der Grenzbestimmung des eigenthümlichen Bodens desselben vorbereitet und Anleitung giebt. Doch rechnet Recensent noch sehr auf den fortgesetzten Gebrauch, den der Verfasser noch künftig in seinen Lehrstunden von seinem Grundsatze machen wird. Denn diese Art von Experiment ist in keiner Art von Erkenntniss aus blossen Begriffen nöthiger, und dabei doch so thunlich, als in Fragen über das Recht, das auf blosser Vernunft beruht; Niemand aber kann dergleichen Versuch mannigfaltiger und ausführlicher anstellen, als der, welcher sein angenommenes Prinzip an so viel Folgerungen, als ihm das ganze System, das er öfters durchgehen muss, darbietet, zu prüfen Gelegenheit hat. Es wäre unschicklich, Einwürfe wider eine Schrift aufzustellen, die sich auf das besondere System gründen, das sich der Recensent über ebendenselben Gegenstand gemacht hat; seine Befugniss erstreckt sich nicht weiter, als nur auf die Prüfung der Zusammenstimmung der vorgetragenen Sätze untereinander, oder mit solchen Wahrheiten, die er als vom Verfasser zugestanden annehmen kann. Daher können wir nichts weiter hinzufügen, als dass gegenwärtige Schrift den lebhaften und forschenden Geist des Verfassers, von welchem sich in der Folge viel erwarten lässt, beweise, und eine ähnliche Bearbeitung, in dieser sowohl, als in andern Vernunftwissenschaften, die Prinzipien sorgfältig zu berichtigen, dem Geschmacke und vielleicht auch dem Berufe dieses Zeitalters angemessen und daher allgemein anzupreisen sei.[2])

Ueber den Gemeinspruch:

Das mag in der Theorie richtig sein,

taugt aber nicht für die Praxis. [1])

1793.



Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln alsdann Theorie, wenn diese Regeln, als Prinzipien, in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluss haben. Umgekehrt, heisst nicht jede Handthierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zweckes Praxis, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird.

Dass zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein, wie sie wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verstandsbegriffe, welcher die Regel enthält, muss ein Aktus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; und da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wonach sie sich in der Subsumtion zu richten habe, (weil das ins Unendliche gehen würde,) so kann es Theoriker geben, die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Aerzte oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn sie ein Consilium zu geben haben, nicht wissen, wie sie sich benehmen sollen. — Wo aber diese Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämissen geben; d. i. die Theorie kann unvollständig, und die Ergänzung derselben vielleicht nur durch noch anzustellende Versuche und Erfahrungen geschehen, von denen der aus seiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Cameralist sich neue Regeln abstrahiren und seine Theorie vollständig machen kann und soll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte,

sondern daran, dass nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen sollen; und welche wahre Theorie ist, wenn er sie gleich nicht von sich zu geben und, als Lehrer, in allgemeinen Sätzen systematisch vorzutragen im Stande ist, folglich auf den Namen eines theoretischen Arztes, Landwirths und dergleichen keinen Anspruch machen kann. — Es kann also Niemand sich für praktisch bewandert in einer Wissenschaft ausgeben, und doch die Theorie verachten, ohne sich bloss zu geben, dass er in seinem Fache ein Ignorant sei; indem er glaubt, durch Herumtappen in Versuchen und Erfahrungen, ohne sich gewisse Prinzipien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt,) zu sammeln und ohne sich ein Ganzes (welches, wenn dabei methodisch verfahren wird, System heisst,) über sein Geschäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indess ist doch noch eher zu dulden, dass ein Unwissender die Theorie bei seiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als dass ein Klügling sie und ihren Werth für die Schule, (um etwa nur den Kopf zu üben,) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: dass es in der Praxis ganz anders laute; dass, wenn man aus der Schule sich in die Welt begiebt, man inne werde, leeren Idealen und philosophischen Träumen nachgegangen zu sein; mit einem Wort, dass, was in der Theorie sich gut hören lässt, für die Praxis von keiner Gültigkeit sei. (Man drückt dieses oft auch so aus: dieser oder jene Satz gilt zwar *in thesi*, aber nicht *in hypothesi*.) Nun würde man den empirischen Maschinisten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleristen, welcher über die mathematische Lehre vom Bombenwurf so absprechen wollte, dass die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig sei, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Resultate gebe, als die Theorie, nur belachen; (denn wenn zu der ersten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerstandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzukäme, so würden sie mit der Erfahrung ganz wohl zusammenstimmen.) Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniss mit einer Theorie, welche Gegenstände der

Anschauung betrifft, als mit derjenigen, in welcher diese nur durch Begriffe vorgestellt werden, (mit Objekten der Mathematik und Objekten der Philosophie;) welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, sondern wohl blosse leere Ideen sein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder sogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinspruch doch wohl in solchen Fällen seine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriff gegründet ist, fällt die Besorgniss wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese auch nicht in der Erfahrung (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden) möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn von ihr wird, zum Skandal der Philosophie, nicht selten vorgeschützt, dass, was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei; und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmassung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen, und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zu Theil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war.

Diese, in unseren spruchreichen und thatleeren Zeiten sehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn sie etwas Moralisches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrifft, den grössten Schaden an. Denn hier ist es um den Kanon der Vernunft (im Praktischen) zu thun, wo der der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und alles verloren ist, wenn die empirischen, und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes zu Bedingungen des Gesetzes selbst gemacht, und so eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrscheinlichen Ausgang berechnet ist, die für sich selbst bestehende Theorie zu meistern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieser Abhandlung mache ich nach den drei verschiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorien und Systeme so keck absprechende Ehrenmann seinen Gegenstand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität: 1) als Privat- aber doch Geschäftsmann, 2) als Staatsmann, 3) als Weltmann (oder Weltbürger überhaupt). Diese drei Personen sind nun darin einig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für sie Alle und zu ihrem Besten Theorie bearbeitet; um, da sie es besser zu verstehen wähnen, ihn in seine Schule zu weisen, (*illa se jactet in aula!*) als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege steht.

Wir werden also das Verhältniss der Theorie zur Praxis in drei Nummern: erstlich, in der Moral überhaupt (in Absicht auf das Wohl jedes Menschen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitischer Betrachtung (in Absicht auf das Wohl der Menschengattung im Ganzen, und zwar sofern sie im Fortschreiten zu demselben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen ist) vorstellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird, aus Gründen, die sich aus der Abhandlung selbst ergeben, durch das Verhältniss der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht, und dem Völkerrecht ausgedrückt werden.[2])

I.

Von dem Verhältniss der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Herrn Prof. Garve.*)

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im Gebrauche eines und desselben Begriffs bloss für die Theorie, oder für die Praxis gültig sein mag, komme, muss ich meine Theorie, so wie ich sie anderwärts vorgestellt habe, mit der Vorstellung zusammenhalten, welche Herr Garve davon giebt, um vorher zu sehen, ob wir uns einander auch verstehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wissenschaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen.**) Hierbei hatte ich nicht verabsäumt anzumerken,

---

*) Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur, von Ch. Garve. Erster Theil, S. 111—116. Ich nenne die Bestreitung meiner Sätze Einwürfe dieses würdigen Mannes gegen das, worüber er sich mit mir (wie ich hoffe) einzuverstehen wünscht; nicht Angriffe, die als absprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen sollten; wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung ist.

**) Die Würdigkeit glücklich zu sein ist diejenige, auf dem selbsteigenen Willen des Subjekts beruhende Qualität einer Person, in Gemässheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl, als dem freien Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde. Sie ist also von der Geschicklichkeit, sich ein Glück

dass dadurch dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, entsagen; denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt; sondern es müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht abstrahiren; er müsse sie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen; ja sogar, so viel ihm möglich ist, sich bewusst zu werden suchen, dass sich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische; welches dadurch bewirkt wird, dass man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit den Vortheilen, die sie uns einbringt, um das Pflichtgebot in seinem ganzen unbedingten Gehorsam fordernden, sich selbst genugsamen und keines anderen Einflusses bedürftigen Ansehen sich vorstellig zu machen.

a) Diesen meinen Satz drückt Herr Garve nun so aus: „ich hätte behauptet, dass die Beobachtung des moralischen Gesetzes, ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, der einzige Endzweck für den Menschen sei, dass sie als der einzige Zweck des Schöpfers angesehen werden müsse." (Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

b) Ich hatte ferner bemerkt, dass dieser Begriff von Pflicht keinen besondern Zweck zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menschen herbeiführe, nämlich: auf das höchste in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen

---

zu erwerben, gänzlich unterschieden. Denn selbst dieser und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, ist er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft schickt, nicht zusammenstimmt und darin nicht mit enthalten sein kann, (d. i. welcher der Moralität widerstreitet.)

mit der reinsten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemässe Glückseligkeit) nach allem Vermögen hinzuwirken; welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zusammengenommen, in unserer Gewalt ist, der Vernunft den Glauben an einen moralischen Weltbeherrscher und an ein künftiges Leben in praktischer Absicht abnöthigt. Nicht als ob unter der Voraussetzung beider der allgemeine Pflichtbegriff allererst „Halt und Festigkeit,“ d. i. einen sicheren Grund und die erforderliche Stärke einer Triebfeder, sondern damit er nur an jenem Ideal der reinen Vernunft auch ein Objekt bekomme.*) Denn an sich ist Pflicht nichts

*) Das Bedürfniss, ein höchstes auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, ist nicht ein Bedürfniss aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äusseren Verhältnissen, in denen allein, diesen Triebfedern gemäss, ein Objekt, als Zweck an sich selbst (als moralischer Endzweck) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille sein: obgleich man, wenn es bloss auf gesetzliche Nöthigung der Handlungen ankömmt, von ihm abstrahiren muss, und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund desselben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck ist moralisch, (z. B. nicht der der eigenen Glückseligkeit,) sondern dieser muss uneigennützig sein; und das Bedürfniss eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Prinzip befassenden Endzwecks, (eine Welt als das höchste, auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut,) ist ein Bedürfniss des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objekts (das höchste Gut) erweiternden uneigennützigen Willens. — Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: dass, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen, und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, dass ein solches Verhältniss (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen,) existire. Hiebei denkt sich der Mensch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, obzwar subjektiv keines äusseren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, dass sie sich in sich selbst verschlösse, sondern, das höchste Gut ausser sich hervorzubringen, selbst durch das Bewusst-

Anderes, als Einschränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Gesetzgebung, der Gegenstand desselben, oder der Zweck mag sein, welcher er wolle, (mithin auch die Glückseligkeit;) von welchem aber, und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hiebei ganz abstrahirt wird. Bei der Frage vom Prinzip der Moral kann also die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch sie bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens (als episodisch) ganz übergangen und bei Seite gesetzt werden; wie sich auch in der Folge zeigt, dass, wo es auf den eigentlichen Standpunkt ankömmt, darauf gar nicht, sondern bloss auf die allgemeine Moral Rücksicht genommen wird.

c) Herr Garve bringt diese Sätze unter folgende Ausdrücke: „dass der Tugendhafte jenen Gesichtspunkt (der eigenen Glückseligkeit) nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe, — weil er sonst den Uebergang in die unsichtbare Welt, den zur Ueberzeugung vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit gänzlich verlöre; die doch nach dieser Theorie durchaus nothwendig ist, dem System Halt und Festigkeit zu geben;" und beschliesst damit, die Summe der mir zugeschriebenen Behauptung kurz und gut so zusammenzufassen: „der Tugendhafte strebt jenen Prinzipien zu Folge unaufhörlich darnach, der Glückseligkeit würdig, aber, insofern er wahrhaftig tugendhaft ist, nie darnach, glücklich zu sein." (Das Wort insofern macht hier

---

sein ihrer Allgenugsamkeit bestimmt sei; welche Nothwendigkeit (die beim Menschen Pflicht ist,) am höchsten Wesen von uns nicht anders, als moralisches Bedürfniss vorgestellt werden kann. Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten, durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig.

eine Zweideutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muss. Es kann so viel bedeuten, als: in dem Aktus, da er sich als Tugendhafter seiner Pflicht unterwirft; und da stimmt dieser Satz mit meiner Theorie vollkommen zusammen. Oder: wenn er überhaupt nur tugendhaft ist, und also selbst da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerstritten wird, solle der Tugendhafte auf Glückseligkeit doch gar keine Rücksicht nehmen; und da widerspricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Diese Einwürfe sind also nichts, als Missverständnisse, (denn für Missdeutungen mag ich sie nicht halten;) deren Möglichkeit befremden müsste, wenn nicht der menschliche Hang, seinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen und so jenen in diese hineinzutragen, ein solches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf diese polemische Behandlung des obigen moralischen Prinzips folgt nun eine dogmatische Behauptung des Gegentheils. Herr Garve schliesst nämlich analytisch so: „In der Ordnung der Begriffe muss das Wahrnehmen und Unterscheiden der Zustände, wodurch einem vor dem andern der Vorzug gegeben wird, vor der Wahl eines unter denselben, und also vor der Vorausbestimmung eines gewissen Zwecks vorhergehen. Ein Zustand aber, den ein mit Bewusstsein seiner selbst und seines Zustandes begabtes Wesen dann, wenn dieser Zustand gegenwärtig ist und von ihm wahrgenommen wird, anderen Arten zu sein vorzieht, ist ein guter Zustand; und eine Reihe solcher guten Zustände ist der allgemeinste Begriff, den das Wort Glückseligkeit ausdrückt." — Ferner: „Ein Gesetz setzt Motive, Motive aber setzen einen vorher wahrgenommenen Unterschied eines schlechteren Zustandes von einem besseren voraus. Dieser wahrgenommene Unterschied ist das Element des Begriffs der Glückseligkeit u. s. w." Ferner: „Aus der Glückseligkeit, im allgemeinsten Sinne des Worts, entspringen die Motive zu jedem Bestreben; also auch zur Befolgung des moralischen Gesetzes. Ich muss erst überhaupt wissen, dass etwas gut ist, ehe ich fragen kann, ob die Erfüllung der moralischen Pflichten unter die Rubrik des Guten gehöre;

der Mensch muss eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung setzt, ehe man ihm ein Ziel vorstecken kann,*) wohin diese Bewegung gerichtet werden soll."

Dieses Argument ist nichts weiter, als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute; da dieses entweder, als an sich und unbedingt gut, im Gegensatz mit dem an sich Bösen, oder, als immer nur bedingter Weise gut, mit dem schlechteren oder besseren Guten verglichen wird, da der Zustand der Wahl des letzteren nur ein komparativ-besserer Zustand, an sich selbst aber doch böse sein kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegten Zwecke Rücksicht nehmenden Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes der freien Willkür (d. i. der Pflicht) ist von der Maxime, dem, als Motiv zu einer gewissen Handlungsweise, uns von der Natur selbst untergelegten Zweck (der im Allgemeinen Glückseligkeit heisst,) nachzugehen, wesentlich, d. i. **der Art nach** unterschieden. Denn die erste ist an sich selbst gut, die zweite keineswegs; sie kann, im Fall der Kollision mit der Pflicht, sehr böse sein. Hingegen, wenn ein gewisser Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Gesetz unbedingt (sondern nur unter der Bedingung dieses Zwecks) gebietet, so können zwei entgegengesetzte Handlungen beide bedingter Weise gut sein, nur eine besser, als die andere, (welche letztere daher komparativ-böse heissen;) denn sie sind nicht der Art, sondern bloss **dem Grade nach** von einander unterschieden. Und so ist es mit allen Handlungen beschaffen, deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgesetz (Pflicht), sondern ein von uns willkürlich zum Grunde gelegter Zweck ist; denn dieser gehört zur Summe aller Zwecke, deren

---

*) Das ist ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Mensch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgesteckt wird, kann doch offenbar nichts Anderes sein, als das Gesetz selbst, durch die Achtung, die es (unbestimmt, welche Zwecke man haben und durch dessen Befolgung erreichen mag,) einflösst. Denn das Gesetz in Ansehung des Formalen der Willkür ist ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkür (das Ziel, wie sie Herr Garve nennt,) aus dem Spiel gelassen habe.

Erreichung Glückseligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger zu meiner Glückseligkeit beitragen, mithin besser oder schlechter sein, als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zustandes der Willensbestimmung vor dem andern ist bloss ein Aktus der Freiheit, (*res merae facultatis*, wie die Juristen sagen;) bei welchem, ob diese (Willensbestimmung) an sich gut oder böse ist, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Ansehung beider gleichgeltend.

Ein Zustand, in Verknüpfung mit einem gewissen gegebenen Zwecke zu sein, den ich jedem anderen von derselben Art vorziehe, ist ein komparativbesserer Zustand, nämlich im Felde der Glückseligkeit, (die nie anders, als bloss bedingter Weise, sofern man ihrer würdig ist, von der Vernunft als Gut anerkannt wird.) Derjenige Zustand aber, da ich, im Falle der Kollision gewisser meiner Zwecke mit dem moralischen Gesetze der Pflicht, diese vorzuziehen mir bewusst bin, ist nicht bloss ein besserer, sondern der allein an sich gute Zustand; ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die sich mir anbieten mögen, (mithin auf ihre Summe, die Glückseligkeit) gar nicht Rücksicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkür, (ein ihr zum Grunde gelegtes Objekt,) sondern die blosse Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit ihrer Maxime den Bestimmungsgrund derselben ausmacht. — Also kann keinesweges gesagt werden, dass jeder Zustand, den ich jeder andern Art zu sein vorziehe, von mir zur Glückseligkeit gerechnet werde. Denn zuerst muss ich sicher sein, dass ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererst ist es mir erlaubt, mich nach Glückseligkeit umzusehen, wie viel ich deren mit jenem meinem moralisch- (nicht physisch-) guten Zustande vereinigen kann.*)

---

*) Glückseligkeit enthält alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verschaffen, Tugend aber das, was Niemand, als der Mensch selbst sich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen sagen, dass durch die Abweichung von der letzteren der Mensch sich doch wenigstens Vorwürfe und reinen moralischen Selbsttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich sich unglücklich machen

Allerdings muss der Wille Motive haben; aber diese sind nicht gewisse vorgesetzte, aufs physische Gefühl bezogene Objekte, als Zwecke, sondern nichts, als das unbedingte Gesetz selbst; für welches die Empfänglichkeit des Willens, sich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das moralische Gefühl heisst, welches also nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung ist, von welchem wir nicht die mindeste Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied: dass dieses Gefühl, mithin eine Lust, die wir uns zum Zweck machen, die erste Ursach der Willensbestimmung, folglich die Glückseligkeit, (wozu jene als Element gehöre,) doch den Grund aller objektiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache, unter die vernünftelnden Tändeleien gehört. Kann man nämlich bei Anführung einer Ursache zu einer gewissen Wirkung nicht aufhören zu fragen, so macht man endlich die Wirkung zur Ursache von sich selbst.

Jetzt komme ich auf den Punkt, der uns hier eigentlich beschäftigt: nämlich das vermeintlich in der Philosophie sich widerstreitende Interesse der Theorie und der Praxis durch Beispiele zu belegen und zu prüfen. Den besten Belag hiezu giebt Herr Garve in seiner genannten Abhandlung. Zuerst sagt er, (indem er von dem Unterschiede, den ich zwischen einer Lehre finde, wie wir glücklich, und derjenigen, wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, spricht:) „Ich für mein Theil gestehe, dass ich diese Theilung der Ideen in meinem Kopfe sehr wohl begreife, dass ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem

---

könne; so mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieser reinen moralischen Unzufriedenheit (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, sondern aus ihrer Gesetzwidrigkeit selbst,) ist nur der Tugendhafte oder der auf dem Wege ist, es zu werden, fähig. Folglich ist sie nicht die Ursache, sondern nur die Wirkung davon, dass er tugendhaft ist; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu sein, konnte nicht von diesem Unglück (wenn man den Schmerz aus einer Unthat so nennen will,) hergenommen sein.

Herzen nicht finde; dass es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewusst werden kann, sein Verlangen nach Glückseligkeit selbst rein abgesondert, und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben."

Ich antworte zuvörderst auf das Letztere. Nämlich ich räume gern ein, dass kein Mensch sich mit Gewissheit bewusst werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben; denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu diesem Bewusstsein seines Seelenzustandes eine durchgängig klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung beigesellenden Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann; auch überhaupt kann das Nichtsein von etwas (mithin auch nicht von einem ingeheim gedachten Vortheil) kein Gegenstand der Erfahrung sein. Dass aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben, dessen ist er sich mit der grössten Klarheit bewusst; oder, glaubte er nicht es zu sein, so kann von ihm gefordert werden, dass er es sei, so weit es in seinem Vermögen ist; weil eben in dieser Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen ist, und er muss es also auch können. Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der grössten Bestrebung so weit gelangen. Aber, so viel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverleugnung in Ansehung vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden, mithin der Maxime, zu jener Reinigkeit hinzustreben, sich bewusst zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünstigung des Einflusses solcher Motive sich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, dass die menschliche Natur eine solche Reinigkeit nicht verstatte, (welches er doch auch nicht mit Gewissheit behaupten kann,) ist der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniss des Herrn Garve betrifft, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in seinem Herzen zu finden; so trage ich kein Bedenken, ihm in seiner Selbstbeschuldigung geradezu zu widersprechen und sein Herz wider seinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtschaffene Mann, fand sie wirklich jederzeit in seinem Herzen, (in seinen Willensbestimmungen;) aber sie wollte sich nur nicht zum Behuf der Spekulation und zur Begreifung dessen, was unbegreiflich (unerklärlich) ist, nämlich der Möglichkeit kategorischer Imperative, (dergleichen die der Pflicht sind,) in seinem Kopf mit den gewohnten Prinzipien psychologischer Erklärungen (die insgesammt den Mechanismus der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen,) zusammenreimen.*)

Wenn aber Herr Garve zuletzt sagt: „Solche feine Unterschiede der Ideen verdunkeln sich schon im Nachdenken über partikuläre Gegenstände; aber sie verlieren sich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn sie auf Begierden und Absichten angewandt werden sollen. Je einfacher, schneller und von klaren Vorstellungen entblösster der Schritt ist, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen; desto weniger ist es möglich, das bestimmte Gewicht, welches jedes Motiv

---

*) Herr Prof. Garve thut (in seinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69, Ausg. von 1783) das merkwürdige und seines Scharfsinns werthe Bekenntniss: „Die Freiheit werde, nach seiner innigsten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden." Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann schlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren, noch mittelbaren Erfahrung angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man sie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derselben nicht aus bloss theoretischen Gründen, (denn diese würden in der Erfahrung gesucht werden müssen,) mithin aus bloss praktischen Vernunftsätzen, aber auch nicht aus technisch-praktischen, (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern,) folglich nur aus moralisch-praktischen geführt werden kann; so muss man sich wundern, warum Herr Garve nicht zum Begriffe der Freiheit seine Zuflucht nahm, um wenigstens die Möglichkeit solcher Imperativen zu retten.

hinzugethan hat, den Schritt so *und nicht* anders zu leiten, genau und sicher zu erkennen," — so muss ich ihm laut und eifrig widersprechen.

Der Begriff der Pflicht in seiner ganzen Reinigkeit ist nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klarer, für Jedermann zum praktischen Gebrauch fasslicher und natürlicher, als jedes von der Glückseligkeit hergenommene, oder damit und mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv, (welches jederzeit viel Kunst und Ueberlegung erfordert;) sondern auch in dem Urtheile selbst der gemeinsten Menschenvernunft, wenn er nur an dieselbe, und zwar mit Absonderung, ja sogar in Entgegensetzung mit diesem an den Willen der Menschen gebracht wird, bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg versprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Prinzip entlehnte Bewegungsgründe. — Es sei z. B. der Fall: dass Jemand ein anvertrautes fremdes Gut (*depositum*) in Händen habe, dessen Eigenthümer todt ist, und dass die Erben desselben davon nichts wissen, noch je etwas erfahren können. Man trage diesen Fall selbst einem Kinde von etwa acht oder neun Jahren vor; und zugleich, dass der Inhaber dieses Depositums (ohne sein Verschulden) gerade um diese Zeit in gänzlichen Verfall seiner Glücksumstände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um sich sehe, aus welcher Noth er sich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand sich zueignete; zugleich sei er Menschenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchsten Grad üppig und verschwenderisch, so dass es ebenso gut wäre, als ob dieser Zusatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter diesen Umständen für erlaubt gehalten werden könne, dieses Depositum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: nein! und statt aller Gründe nur bloss sagen können: es ist unrecht, d. i. es widerstreitet der Pflicht. Nichts ist klarer, als dieses; aber wahrlich nicht so, dass er seine eigene Glückseligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn wenn er von der Absicht auf die letztere die Bestimmung seiner Entschliessung erwartete, so könnte er z. B. so denken: „giebst du das bei dir

befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, so werden sie dich vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder, geschieht das *nicht*, so wirst du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir sehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieses ist sehr ungewiss. Hingegen treten freilich auch manche Bedenklichkeiten ein: wenn du das Anvertraute unterschlagen wolltest, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umständen zu ziehen, so würdest du, wenn du geschwinden Gebrauch davon machtest, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du so bald zu einer Verbesserung deiner Umstände gekommen wärest; wolltest du aber damit langsam zu Werke gehen, so würde die Noth mittler Weile so hoch steigen, dass ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre." — Der Wille also nach der Maxime der Glückseligkeit schwankt zwischen seinen Triebfedern, was er beschliessen solle; denn er sieht auf den Erfolg, und der ist sehr ungewiss; es erfordert einen guten Kopf, um sich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln und sich in der Zusammenrechnung nicht zu betrügen. Dagegen, wenn er sich fragt, was hier Pflicht sei, so ist er über die sich selbst zu gebende Antwort gar nicht verlegen, sondern auf der Stelle gewiss, was er zu thun habe. Ja, er fühlt sogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abscheu, sich auch nur auf den Ueberschlag von Vortheilen, die ihm aus ihrer Uebertretung erwachsen könnten, einzulassen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Dass also diese Unterschiede (die, wie eben gezeigt worden, nicht so fein sind, als Herr Garve meint, sondern mit der gröbsten und leserlichsten Schrift in die Seele des Menschen geschrieben sind,) sich, wie er sagt, gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankömmt, widerspricht selbst der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geschichte der aus dem einen oder dem anderen Prinzip geschöpften Maximen darlegt; denn da beweiset sie leider, dass sie grösstentheils aus dem letzteren (des Eigennutzes) fliessen; sondern der Erfahrung, die nur innerlich sein kann, dass keine Idee das menschliche Gemüth mehr erhebt und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer, die

Pflicht über alles verehrenden, mit zahllosen Uebeln des Lebens und selbst den verführerischen Anlockungen desselben ringenden, und dennoch (wie man mit Recht annimmt, dass der Mensch es vermöge,) sie besiegenden reinen moralischen Gesinnung. Dass der Mensch sich bewusst ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichsam einen heiligen Schauer über die Grösse und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen lässt. Und wenn der Mensch öfters darauf aufmerksam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und sie in ihrer ganzen Reinigkeit sich vorzustellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundsatz würde, davon beständig Gebrauch zu machen, (ein Methode, Pflichten einzuschärfen, die fast jederzeit versäumt worden ist;) so müsste es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen. Dass die Geschichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweisen wollen, daran ist wohl eben die falsche Voraussetzung Schuld: dass die von der Idee der Pflicht an sich selbst abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begriff viel zu fein sei, wogegen die gröbere, von gewissen in dieser, jawohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Gesetzes (ohne auf dasselbe als Triebfeder Acht zu haben,) zu erwartenden Vortheilen hergenommene kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und dass man dem Trachten nach Glückseligkeit vor dem, was die Vernunft zur obersten Bedingung macht, nämlich der Würdigkeit glücklich zu sein, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundsatz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn Vorschriften, wie man sich glücklich machen, wenigstens seinen Nachtheil verhüten könne, sind keine Gebote; sie binden Niemanden schlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnt worden, wählen, was ihm gut dünkt, wenn er sich gefallen lässt, zu leiden, was ihn trifft. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabsäumung des ihm gegebenen Raths entspringen dürften, hat er nicht Ursache für Strafen anzusehen, denn diese treffen nur den freien, aber gesetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit

nicht Gesetze geben. Ganz anders ist es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Uebertretung, auch *ohne* auf die ihm daraus erwachsenden Nachtheile Rücksicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt und den Menschen in seinen eigenen Augen verwerflich und strafbar macht.

Hier ist nun ein klarer Beweis, dass alles, was in der Moral für die Theorie richtig ist, auch für die Praxis gelten müsse. — In der Qualität eines Menschen, als eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenen Wesens, ist also Jedermann ein Geschäftsmann; und da er doch, als Mensch, der Schule der Weisheit nie entwächst, so kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Mensch ist und was man von ihm fordern kann, besser Belehrter, den Anhänger der Theorie mit stolzer Verachtung zur Schule zurückweisen. Denn alle diese Erfahrung hilft ihm nichts, um sich der Vorschrift der Theorie zu entziehen, sondern allenfalls nur zu lernen, wie sie besser und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man sie in seine Grundsätze aufgenommen hat; von welcher pragmatischen Geschicklichkeit aber hier nicht, sondern nur von letzteren die Rede ist. [3])

II.

Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menschen sich zu einer Gesellschaft verbinden (*pactum sociale*), ist der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung unter ihnen (*pactum unionis civilis*) von so eigenthümlicher Art, dass, ob er zwar in Ansehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen (der ebensowohl auf irgend einen beliebigen, gemeinschaftlich zu befördernden Zweck gerichtet ist,) gemein hat, er sich doch im Prinzip seiner Stiftung (*constitutionis civilis*) von allen anderen wesentlich unterscheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den Alle haben,) ist in allen Geschäftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist, (den ein Jeder haben soll,) mithin die in einem jeden äusseren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechselseitigen Einfluss auf einander zu gerathen, unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, sofern sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d. i. ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äussern Verhältniss an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (*conditio sine qua non*) aller übrigen äusseren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche Jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingriffe gesichert werden kann.

Der Begriff aber eines äusseren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äusseren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel, dazu zu gelangen, zu thun; so dass auch daher dieser letztere sich in jenes Gesetz schlechterdings nicht als Bestimmungsgrund derselben mischen muss. Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines Jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von Jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äusseren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkür eines Anderen Zwang heisst; so folgt, dass die bürgerliche Verfassung ein Verhältniss freier Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit Anderen) doch unter Zwangsgesetzen stehen; weil die Vernunft selbst es so will, und zwar die reine *a priori* gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen werden,) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen, und worin ihn ein Jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so dass ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Prinzip, folglich auch unter kein äusseres, mit Jedermanns Freiheit zusammenstimmendes Gesetz gebracht werden kann.

Der bürgerliche Zustand also, bloss als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Prinzipien *a priori* gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen.

2. Die Gleichheit desselben mit jedem Anderen, als Unterthan.

3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers.

Diese Prinzipien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat giebt, sondern nach denen allein eine Staatseinrichtung, reinen Vernunftprinzipien des

äusseren Menschenrechtes überhaupt gemäss, möglich ist. Also:

1. Die Freiheit als Mensch, deren Prinzip für die Konstitution eines gemeinen Wesens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen, auf eine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt,) glücklich zu sein, sondern ein Jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (d. i. diesem Rechte des Andern), nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (*imperium paternale*), wo also die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich bloss passiv zu verhalten genöthigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, bloss von dem Urtheile des Staatsoberhauptes, und, dass dieser es auch wolle, bloss von seiner Gütigkeit zu erwarten, ist der grösste denkbare Despotismus, (Verfassung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt.) Nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung (*imperium, non paternale, sed patrioticum*) ist diejenige, welche allein für Menschen, die der Rechte fähig sind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrschers gedacht werden kann. Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein Jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen,) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schooss, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen und welchen er auch so als ein theures Unterpfand hinterlassen muss, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, sich für befugt hält. — Dieses Recht der Freiheit kömmt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, sofern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist. [4])

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel so lauten kann: ein jedes Glied des gemeinen Wesens hat gegen jedes andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist, (darum, weil er von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer oder Erhalter desselben ist,) welcher allein die Befugniss hat, zu zwingen, ohne selbst einem Zwangsgesetze unterworfen zu sein. Es ist aber alles, was unter Gesetzen steht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Wesens unterworfen; einen Einzigen (physische oder moralische Person), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn könnte dieser auch gezwungen werden, so wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangfreie Personen), so würde keiner derselben unter Zwangsgesetzen stehen und einer dem andern kein Unrecht thun können; welches unmöglich ist.

Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Unterthanen desselben, besteht aber ganz wohl mit der grössten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitzthums nach, es sei an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über andere, oder an Glücksgütern ausser ihnen, und an Rechten überhaupt, (deren es viele geben kann,) respektiv auf andere; so dass des einen Wohlfahrt sehr vom Willen des andern abhängt (des Armen vom Reichen), dass der eine gehorsamen muss, (wie das Kind den Eltern, oder das Weib dem Mann,) und der andere ihm befiehlt, dass der eine dient (als Tagelöhner), der andere lohnt u. s. w. Aber dem Rechte nach (welches als der Ausspruch des allgemeinen Willens nur ein einziges sein kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrifft,) sind sie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich; weil keiner irgend Jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Gesetz, (und den Vollzieher desselben, das Staatsoberhaupt,) durch dieses aber auch jeder Andere ihm in gleichem Maasse widersteht, Niemand aber diese Befugniss zu zwingen (mithin ein Recht gegen Andere zu

haben,) anders, als durch sein eigenes Verbrechen verlieren und es auch von selbst nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung machen kann, dass er keine Rechte, sondern bloss Pflichten habe; weil er dadurch sich selbst des Rechts, einen Kontrakt zu machen, berauben, mithin dieser sich selbst aufheben würde.

Aus dieser Idee der Gleichheit der Menschen im gemeinen Wesen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: jedes Glied desselben muss zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einem Unterthan zukommen kann,) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiss und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ (als Privilegiaten für einen gewissen Stand,) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten.

Denn da alles Recht bloss in der Einschränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung besteht, dass sie mit der meinigen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, und das öffentliche Recht (in einem gemeinen Wesen) bloss der Zustand einer wirklichen, diesem Prinzip gemässen, und mit Macht verbundenen Gesetzgebung ist, vermöge welcher sich alle zu einem Volk Gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zustand (*status juridicus*) überhaupt, nämlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgesetze gemäss einander einschränkenden Willkür (welches der bürgerliche Zustand heisst,) befinden; so ist das angeborne Recht eines Jeden in diesem Zustande, (d. i. vor aller rechtlichen That desselben) in Ansehung der Befugniss, jeden Anderen zu zwingen, damit er immer innerhalb der Grenzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen ist, der geboren wird, mithin diesem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zustandes, und keine Unterwerfung unter Zwangsgesetze, als bloss diejenigen, die ihm als Unterthan der alleinigen obersten gesetzgebenden Macht mit allen Anderen gemein ist, zugezogen wird; so kann es kein angebornes

Vorrecht eines Gliedes des gemeinen Wesens, als Mitunterthans, vor dem anderen geben; und Niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im gemeinen Wesen inne hat, an seine Nachkommen vererben, mithin, gleichsam als zum Herrenstande durch Geburt qualificirt, diese auch nicht zwangsmässig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des *superior* und *inferior*, von denen aber keiner *imperans*, der Andere *subjectus* ist,) durch eigenes Verdienst zu gelangen. Alles Andere mag er vererben, was Sache ist (nicht Persönlichkeit betrifft,) und als Eigenthum erworben und auch von ihm veräussert werden kann, und so in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumständen unter den Gliedern eines gemeinen Wesens (des Söldners und Miethers, des Gutseigenthümers und der ackerbauenden Knechte u. s. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, dass diese, wenn ihr Talent, ihr Fleiss und ihr Glück es ihnen möglich macht, sich nicht zu gleichen Umständen zu erheben befugt wären. Denn sonst würde er zwingen dürfen, ohne durch Anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieser Gleichheit kann auch kein Mensch, der in einem rechtlichen Zustande eines gemeinen Wesens lebt, anders, als durch sein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (*occupatio bellica*) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That (weder seine eigene, noch die eines Anderen) aufhören, Eigner seiner selbst zu sein, und in die Klasse des Hausviehes eintreten, das man zu allen Diensten braucht, wie man will, und es auch darin ohne seine Einwilligung erhält, so lange man will, wenngleich mit der Einschränkung, (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion sanctionirt wird,) es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zustande für glücklich annehmen, wenn er sich nur bewusst ist, dass es nur an ihm selbst (seinem Vermögen oder ernstlichen Willen,) oder an Umständen, die er keinem Anderen Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderstehlichen Willen Anderer liege, dass er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hin-

aufsteigt, die als seine Mitunterthanen hierin, was das Recht betrifft, vor ihm nichts voraus haben.*) 5)

3. Die Selbstständigkeit (*sibisufficientia*) eines Gliedes des gemeinen Wesens als Bürgers, d. i. als Mitgesetzgebers. In dem Punkte der Gesetzgebung selbst sind Alle, die unter schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu geben, Alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieses Rechts nicht fähig nicht, sind gleichwohl als Glieder des gemeinen Wesens der Befolgung dieser Gesetze unterworfen und dadurch des Schutzes nach denselben theilhaftig; nur nicht als

*) Wenn man mit dem Wort **gnädig** einen bestimmten (von gütig, wohlthätig, schützend und dergl. noch unterschiedenen) Begriff verbinden will, so kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht statthat. Also nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, das alles Gute, was nach öffentlichen Gesetzen möglich ist, bewirkt und ertheilt, (denn der Souverain, der sie giebt, ist gleichsam unsichtbar; er ist das personificirte Gesetz selbst, nicht Agent,) kann gnädiger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht statthat. So ist selbst in einer Aristokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat der einzige gnädige Herr; die Nobili, welche ihn ausmachen, sind insgesammt, selbst den Doge nicht ausgenommen, (denn nur der grosse Rath ist der Souverain,) Unterthanen und, was die Rechtsausübung betrifft, allen Anderen gleich, nämlich, dass gegen Jeden derselben ein Zwangsrecht dem Unterthan zukömmt. Prinzen (d. i. Personen, denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt,) werden aber nun zwar auch in dieser Aussicht und wegen jener Ansprüche (hofmässig, *par courtoisie*,) gnädige Herren genannt; ihrem Besitzstande nach aber sind sie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem geringsten ihrer Diener vermittelst des Staatsoberhauptes ein Zwangsrecht zukommen muss. Es kann also im Staate nicht mehr, als einen einzigen gnädigen Herrn geben. Was aber die gnädigen (eigentlich vornehmen) Frauen betrifft, so können sie so angesehen werden, dass ihr Stand zusammt ihrem Geschlecht (folglich nur gegen das männliche,) sie zu dieser Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche sich desto mehr selbst zu ehren glaubt, als es dem schönen Geschlecht *über sich* Vorzüge einräumt.

Bürger, sondern als Schutzgenossen. — Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Aktus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht und der also selbst Niemand muss Unrecht thun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein Jeder über sich selbst beschliesst,) möglich; denn nur sich selbst kann Niemand Unrecht thun. Ist es aber ein Anderer, so kann der blosse Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschliessen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein. (Eigentlich kommen, um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äusseren Freiheit, Gleichheit und Einheit des Willens Aller zusammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammengenommen werden, Selbstständigkeit die Bedingung ist.) Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heisst ein Bürger (*citoyen*, d. i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, *bourgeois*). Die dazu erforderliche Qualität ist, ausser der natürlichen, (dass es kein Kind, kein Weib sei,) die einzige: dass er sein eigener Herr (*sui juris*) sei, mithin irgend ein Eigenthum habe, (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann,) welches ihn ernährt; d. i. dass er in den Fällen, wo er von Andern erwerben muss, um zu leben, nur durch Veräusserung dessen, was sein*) ist, erwerbe,

*) Derjenige, welcher ein *opus* verfertigt, kann es durch Veräusserung an einen Anderen bringen, gleich als ob es sein Eigenthum wäre. Die *praestatio operae* aber ist keine Veräusserung. Der Hausbediente, der Ladendiener, selbst der Friseur sind bloss *operarii*, nicht *artifices* (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch

nicht durch Bewilligung, die er Anderen giebt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich dass er Niemandem, als dem gemeinen Wesen, im eigentlichen Sinne des Wortes diene. Hier sind nun Kunstverwandte und grosse (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nämlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn was die letztern betrifft, ohne einmal die Frage in Anschlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen sein mag, dass Jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst benutzen konnte, (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung ist keine erste Erwerbung;) und wie es zuging, dass viele Menschen, die sonst insgesammt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht sind, jenem bloss zu dienen, um leben zu können? so würde es schon wider den vorigen Grundsatz der Gleichheit streiten, wenn ein Gesetz sie mit dem Vorrecht des Standes privilegirte, dass ihre Nachkommen entweder immer grosse Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben sollten, ohne dass sie verkauft, oder durch Vererbung getheilt und also Mehreren im Volk zu Nutze kommen dürften, oder, auch selbst bei diesen Theilungen, Niemand, als der zu einer gewissen willkürlich dazu angeordneten Menschenklasse Gehörige, davon etwas erwerben könnte. Der grosse Gutsbesitzer vernichtigt nämlich so viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als seinen Platz einnehmen könnten; stimmt

---

nicht Bürger zu sein qualificirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, sich in ganz ähnlichen Verhältnissen gegen mich zu befinden scheinen, so ist doch jener von diesem, wie Friseur vom Perrückenmacher, (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag,) also wie Tagelöhner vom Künstler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, so lange er nicht bezahlt ist, unterschieden. Der Letztere, als Gewerbtreibender, verkehrt also sein Eigenthum mit dem Anderen (*opus*), der Erstere den Gebrauch seiner Kräfte, den er einem Anderen bewilligt (*operam*). — Es ist, ich gestehe es, etwas schwer, die Erforderniss zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können.

also nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur eine Stimme. — Da es also bloss von dem Vermögen, dem Fleiss und dem Glück jedes Gliedes des gemeinen Wesens abhängend gelassen werden muss, dass Jeder einmal einen Theil davon und Alle das Ganze erwerben, dieser Unterschied aber bei der allgemeinen Gesetzgebung nicht in Anschlag gebracht werden kann; so muss nach den Köpfen derer, die im Besitzthume sind, nicht nach der Grösse der Besitzungen die Zahl der Stimmfähigen zur Gesetzgebung beurtheilt werden.

Es müssen aber auch Alle, die dieses Stimmrecht haben, zu diesem Gesetz der öffentlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen; denn sonst würde zwischen denen, die dazu nicht übereinstimmen, und den ersteren ein Rechtsstreit sein, der selbst noch eines höheren Rechtsprinzips bedürfte, um entschieden zu werden. Wenn also das Erstere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen, und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem grossen Volke), sondern nur der dazu Delegirten, als Repräsentanten des Volks, dasjenige ist, was allein man als erreichbar voraussehen kann; so wird doch selbst der Grundsatz, sich diese Mehrheit genügen zu lassen, als mit allgemeiner Zusammenstimmung, also durch einen Kontrakt angenommen, der oberste Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung sein müssen.[6])

Folgerung.

Hier ist nun ein ursprünglicher Kontrakt, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann. — Allein dieser Vertrag (*contractus originarius* oder *pactum sociale* genannt,) als Koalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloss rechtlichen Gesetzgebung) ist keineswegs als ein Faktum vorauszusetzen nöthig, (ja als ein solches gar nicht möglich;) gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müsste, dass ein Volk, in dessen Rechte

und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten sind, einmal wirklich einen solchen Aktus verrichtet und eine sichere Nachricht oder ein Instrument davon uns mündlich oder schriftlich hinterlassen haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine blosse Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, dass er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe. Denn das ist der Probirstein der Rechtmässigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, dass ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte, (wie z. B. dass eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten,) so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, dass ein Volk dazu zusammenstimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten, gesetzt auch, dass das Volk jetzt in einer solchen Lage oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, dass es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicher Weise seine Beistimmung verweigern würde.*)

Aber diese Einschränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Gesetzgebers, nicht des Unterthans. Wenn

---

*) Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proportionirte Kriegssteuer ausgeschrieben würde, so können diese darum, weil sie drückend ist, nicht sagen, dass sie ungerecht sei, weil etwa der Krieg ihrer Meinung nach unnöthig wäre; denn das sind sie nicht berechtigt zu beurtheilen; sondern weil es doch immer möglich bleibt, dass er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich sei, so muss sie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmässig gelten. Wenn aber gewisse Gutseigenthümer in einem solchen Kriege mit Lieferungen belästigt, andere aber desselben Standes damit verschont würden; so sieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem solchen Gesetz nicht zusammenstimmen, und es ist befugt, wider dasselbe wenigstens Vorstellungen zu thun, weil es diese ungleiche Austheilung der Lasten nicht für gerecht halten kann.

also ein Volk unter einer gewissen jetzt wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüssen mit grösster Wahrscheinlichkeit urtheilen sollte; was ist für dasselbe zu thun? soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur sein: es ist für dasselbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Wesens für den Unterthan zu erwarten steht, sondern allererst bloss vom Rechte, das dadurch einem Jeden gesichert werden soll; welches das oberste Prinzip ist, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein anderes eingeschränkt wird. In Ansehung der ersteren (der Glückseligkeit) kann gar kein allgemeingültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn sowohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin Jemand seine Glückseligkeit setzt, (worin er sie aber setzen soll, kann ihm Niemand vorschreiben,) macht alle feste Grundsätze unmöglich, und zum Prinzip der Gesetzgebung für sich allein untauglich. Der Satz: *salus publica suprema civitatis lex est,* bleibt in seinem unverminderten Werth und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerst in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die Jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert; wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmässigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut.

Wenn die oberste Macht Gesetze giebt, die zunächst auf die Glückseligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dgl.) gerichtet sind, so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung, sondern bloss als Mittel, den rechtlichen Zustand, vornehmlich gegen äussere Feinde des Volks, zu sichern. Hierüber muss das Staatsoberhaupt befugt sein, selbst und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des gemeinen Wesens gehöre, welcher erforderlich ist, um seine Stärke und Festigkeit sowohl innerlich, als wider äussere Feinde zu sichern; so aber das Volk nicht gleichsam wider seinen Willen glücklich

zu machen, sondern nur zu machen, dass es als gemeines Wesen existire.*) In dieser Beurtheilung, ob jene Maassregel klüglich genommen sei oder nicht, kann zwar der Gesetzgeber irren, aber nicht in der, da er sich selbst fragt, ob das Gesetz auch mit dem Rechtsprinzip zusammenstimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des ursprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaasse, und zwar *a priori*, bei der Hand, (und darf nicht, wie beim Glückseligkeitsprinzip, auf Erfahrungen harren, die ihn von der Tauglichkeit seiner Mittel allererst belehren müssen.) Denn wenn es sich nur nicht widerspricht, dass ein ganzes Volk zu einem solchen Gesetze zusammenstimme, es mag ihm auch so sauer ankommen, wie es wolle; so ist es dem Rechte gemäss. Ist aber ein öffentliches Gesetz diesem gemäss, folglich in Rücksicht auf das Recht untadelig (irreprehensibel); so ist damit auch die Befugniss, zu zwingen, und auf der anderen Seite das Verbot, sich dem Willen des Gesetzgebers ja nicht thätlich zu widersetzen, verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Gesetze Effekt giebt, ist auch unwiderstehlich (irresistibel), und es existirt kein rechtlich bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt, die allen inneren Widerstand niederschlägt, weil dieser einer Maxime gemäss geschehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfassung zernichten und den Zustand, worin allein Menschen im Besitz der Rechte überhaupt sein können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: dass alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist; weil es dessen Grundfeste zerstört. Und dieses

*) Dahin gehören gewisse Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Unterthanen zum Besten und nicht zum Vortheil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleisses Anderer befördert werden, weil der Staat ohne Wohlhabenheit des Volks nicht Kräfte genug besitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerstehen, oder sich selbst als gemeines Wesen zu erhalten.

Verbot ist unbedingt, so dass, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt und sich dadurch des Rechts, Gesetzgeber zu sein, nach dem Begriff des Unterthans verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerstand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon ist: weil bei einer schon subsistirenden bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht beständiges Urtheil mehr hat, zu bestimmen, wie jene solle verwaltet werden. Denn man setze: es habe ein solches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhauptes zuwider; wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei? Keiner von Beiden kann es, als Richter in seiner eigenen Sache, thun. Also müsste es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede; welches sich widerspricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht (*jus in casu necessitatis*), welches ohnehin, als ein vermeintes Recht, in der höchsten physischen Noth Unrecht zu thun, ein Unding ist,*) hier eintreten und zur Hebung des die Eigen-

*) Es giebt keinen *casus necessitatis*, als in dem Fall, wo Pflichten, nämlich unbedingte und (zwar vielleicht grosse, aber doch) bedingte Pflicht gegen einander streiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglücks vom Staat durch den Verrath eines Menschen ankömmt, der gegen einen andern in einem Verhältniss, etwa wie Vater und Sohn, stände. Diese Abwendung des Uebels des ersteren ist unbedingte, die des Unglücks des letzteren aber nur bedingte Pflicht, (nämlich sofern er sich nicht eines Verbrechens wider den Staat schuldig gemacht hat.) Die Anzeige, die der letztere von der Unternehmung des ersteren der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem grössten Widerwillen, aber durch Noth (nämlich die moralische) gedrungen. — Wenn aber von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von seinem Brett stösst, um sein eigenes Leben zu erhalten, gesagt wird: er habe durch seine Noth (die physische) ein Recht dazu bekommen; so ist das ganz falsch. Denn mein Leben zu erhalten, ist nur bedingte Pflicht, (wenn es ohne Verbrechen geschehen kann,) einem Andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das meinige zu verlieren bringt, es

macht des Volks einschränkenden Schlagbaums den Schlüssel hergeben. Denn das Oberhaupt des Staats kann ebensowohl sein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Widerspenstigkeit, als diese ihren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer soll hier nun entscheiden? Wer sich im Besitz der obersten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das ist gerade das Staatsoberhaupt, dieses kann es allein thun; und Niemand im gemeinen Wesen kann also ein Recht haben, ihm diesen Besitz streitig zu machen.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche diese Befugniss des Unterthans zur Gegengewalt gegen seinen Obern unter gewissen Umständen behaupten, unter denen ich hier nur den in seinen Lehren des Naturrechts sehr behutsamen, bestimmten und bescheidenen Achenwall anführen will.*) Er sagt: „wenn die Gefahr, die dem gemeinen Wesen aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit der Oberhauptes droht, grösser ist, als von Ergreifung der Waffen gegen ihn besorgt werden kann; alsdann könne das Volk jenem widerstehen, zum Behuf dieses Rechts von seinem Unterwerfungsvertrag abgehen und ihn als Tyrannen entthronen.“ Und er schliesst darauf: „es kehrte das Volk auf solche Art (beziehungsweise auf seinen vorigen Oberherrn) in den Naturzustand zurück“.

Ich glaube gern, dass weder Achenwall, noch irgend einer der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einstimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu so gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beistimmung würden gegeben haben; auch ist kaum zu bezweifeln, dass, wenn jene Empö-

---

nicht zu nehmen, ist unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniss, die sie dieser Nothhülfe zugestehen, ganz konsequent. Denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil diese Strafe der Tod sein müsste. Es wäre aber ein ungereimtes Gesetz, Jemandem den Tod androhen, wenn er sich in gefährlichen Umständen dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

*) Jus Naturae. Editio quinta. Pars posterior, §. 203—206.

rungen, wodurch die Schweiz, die vereinigten Niederlande, oder auch Grossbritannien ihre jetzige für so glücklich gepriesene Verfassung errungen haben, misslungen wären, die Leser der Geschichte derselben in der Hinrichtung ihrer jetzt so erhobenen Urheber nichts, als verdiente Strafe grosser Staatsverbrecher sehen würden. Denn der Ausgang mischt sich gewöhnlich in unsere Beurtheilung der Rechtsgründe, obzwar jener ungewiss war, diese aber gewiss sind. Es ist aber klar, dass, was die letzteren betrifft, — wenn man auch einräumt, dass durch eine solche Empörung dem Landesherrn (der etwa eine *joyeuse entrée*, als einen wirklichen, zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk verletzt hätte,) kein Unrecht geschähe, — das Volk doch durch diese Art, ihr Recht zu suchen, im höchsten Grade Unrecht gethan habe; weil dieselbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfassung unsicher macht, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit (*status naturalis*), wo alles Recht aufhört wenigstens Effekt zu haben, einführt. — Nur will ich bei diesem Hange so vieler wohldenkenden Verfasser, dem Volk (zu seinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken, dass dazu theils die gewöhnliche Täuschung, wenn vom Prinzip des Rechts die Rede ist, das Prinzip der Glückseligkeit ihren Urtheilen unterzuschieben, die Ursache sei; theils auch, wo kein Instrument eines wirklich dem gemeinen Wesen vorgelegten, vom Oberhaupt desselben acceptirten, und von beiden kanstionirten Vertrags anzutreffen ist, sie die Idee von einem ursprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als etwas, welches wirklich geschehen sein müsse, annahmen, und so dem Volke immer die Befugniss zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm selbst dafür beurtheilten Verletzung nach seinem Gutdünken abzugehen.*)

---

*) Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherrn verletzt sein, so kann dieses doch alsdann nicht sofort als gemeines Wesen, sondern nur durch Rottirung, entgegenwirken. Denn die bisher bestandene Verfassung war vom Volke zerrissen; die Organisation aber zu einem neuen gemeinen Wesen sollte allererst

Man sieht hier offenbar, was das Prinzip der Glückseligkeit (welche eigentlich gar keines bestimmten Prinzips fähig ist,) auch im Staatsrecht für Böses anrichtet, so wie es solches in der Moral thut, auch selbst bei der besten Meinung, die der Lehrer desselben beabsichtigt. Der Souverain will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen, und wird Despot; das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen, und wird Rebell. Wenn man zu allererst gefragt hätte, was Rechtens ist, (wo die Prinzipien *a priori* feststehen, und kein Empiriker darin pfuschen kann;) so würde die Idee des Socialkontrakts in ihrem unbestreitbaren Ansehen bleiben; aber nicht als Faktum, (wie Danton will, ohne welches er alle in der wirklich existirenden bürgerlichen Verfassung befindlichen Rechte und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt), sondern nur als Vernunftprinzip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt. Und man würde einsehen: dass, ehe der allgemeine Wille da ist, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen seinen Gebieter besitze, weil es nur durch diesen rechtlich zwingen kann; ist jener aber da, ebensowohl kein von ihm gegen diesen auszuübender Zwang stattfinde, weil es alsdann selbst der oberste Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widersetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir sehen auch diese Theorie in der Praxis hinreichend bestätigt. In der Verfassung von Grossbritannien, wo das Volk mit seiner Constitution so gross thut, als ob sie das Muster für alle Welt wäre, finden

---

noch geschehen. Hier tritt nun der Zustand der Anarchie mit allen seinen Gräueln ein, die wenigstens dadurch möglich sind; und das Unrecht, welches hier geschieht, ist alsdann das, was eine jede Partei der andern im Volke zufügt; wie auch aus dem angeführten Beispiel erhellt, wo die aufrührerischen Unterthanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfassung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche sie verliessen; nämlich von Geistlichen und Aristokraten verzehrt zu werden, statt dass sie unter einem, Alle beherrschenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

wir doch, dass sie von der Befugniss, *die* dem Volk, im Fall der Monarch den Kontrakt von 1688 übertreten sollte, zusteht, ganz still schweigt; mithin sich gegen ihn, wenn er sie verletzen wollte, weil kein Gesetz hierüber da ist, ingeheim Rebellion vorbehält. Denn dass die Constitution auf diesen Fall ein Gesetz enthalte, welches die subsistirende Verfassung, von der alle besondern Gesetze ausgehen, (gesetzt auch der Contract sei verletzt,) umzustürzen berechtigte, ist ein klarer Widerspruch; weil sie alsdann auch eine öffentlich constituirte*) Gegenmacht enthalten müsste, mithin noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erstere beschützte, sein müsste, dann aber auch ein drittes, welches zwischen Beiden, auf wessen Seite das Recht sei, entschiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), besorgt wegen einer solchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl schlüge, dem von ihnen weggeschreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlassung der Regierung angedichtet, als sich das Recht der Absetzung desselben angemasst, wodurch sie die Verfassung in offenbaren Widerspruch mit sich selbst würden versetzt haben.

Wenn man mir nun bei diesen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiss nicht machen wird, dass ich durch diese Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel schmeichle, so wird man mir hoffentlich auch denjenigen ersparen, dass ich dem Volk zu Gunsten zu viel behaupte, wenn ich sage, dass dieses gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich diese keine Zwangsrechte sein können.

Hobbes ist der entgegengesetzten Meinung. Nach ihm (*de cive,* cap. 7. §. 14) ist das Staatsoberhaupt

*) Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichsam heimtückisch, verschwiegen werden; am wenigsten das Recht, welches sich das Volk als ein zur Constitution gehöriges anmasst; weil alle Gesetze derselben als aus einem öffentlichen Willen entsprungen gedacht werden müssen. Es müsste also, wenn die Constitution Aufstand erlaubte, diese das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen sei, öffentlich erklären.

durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann dem Bürger nicht Unrecht thun, (er mag über ihn verfügen, was er wolle.) — Dieser Satz würde ganz richtig sein, wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber so im Allgemeinen ist der Satz erschrecklich.

Der nicht-widerspenstige Unterthan muss annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urtheilen befugt ist, das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht; so muss dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugniss zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn dass das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig sein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu selbst einflösst, gehalten, (und dahin beschränken sich auch die Federn einander von selbst, damit sie nicht ihre Freiheit verlieren,) — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn diese Freiheit ihm auch absprechen zu wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern auch dem letzteren, dessen Wille bloss dadurch, dass er den allgemeinen Volkswillen repräsentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniss von dem entziehen, was, wenn er es wüsste, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Dem Oberhaupte aber Besorgniss einzuflössen, dass durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften,

heisst so viel, als ihm Misstrauen gegen seine eigene Macht, oder auch Hass gegen sein Volk erwecken.

Das allgemeine Prinzip aber, wornach ein Volk seine Rechte negativ, d. i. bloss zu beurtheilen hat, was von der höchsten Gesetzgebung als mit ihrem besten Willen nicht verordnet anzusehen sein möchte, ist in dem Satz enthalten: was ein Volk über sich selbst nicht beschliessen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschliessen.

Wenn also z. B. die Frage ist: ob ein Gesetz, das eine gewisse einmal angeordnete kirchliche Verfassung für beständig fortdauernd anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Gesetzgebers (seiner Absicht) ausgehend angesehen werden könne? so frage man sich zuerst: ob ein Volk es sich zum Gesetz machen dürfe, dass gewisse einmal angenommene Glaubenssätze und Formen der äussern Religion für immer bleiben sollen; also ob es sich selbst in seiner Nachkommenschaft hindern dürfe, in Religionseinsichten weiter fortzuschreiten oder etwaige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, dass ein ursprünglicher Kontrakt des Volks, welcher dieses zum Gesetze machte, an sich selbst null und nichtig sein würde; weil er wider die Bestimmung und Zwecke der Menschheit streitet; mithin ein darnach gegebenes Gesetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem also Gegenvorstellungen gemacht werden können, anzusehen ist. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der obersten Gesetzgebung so verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerstand dagegen aufgeboten werden.

Es muss in einem jeden gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen, (die aufs Ganze gehen,) aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da Jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, dass dieser Zwang rechtmässig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe. Der erstere ohne den letzteren ist die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften. Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornehmlich in dem, was den Menschen überhaupt

angeht, einander mitzutheilen; jene Gesellschaften also würden wegfallen, wenn diese Freiheit begünstigt wird. — Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befördern, als dass sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äussern lässt?[7])

Nirgend spricht eine, alle reine Vernunftprinzipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmassung über Theorie ab, als in der Frage über die Erfordernisse zu einer guten Staatsverfassung. Die Ursache ist, weil eine lange bestandene gesetzliche Verfassung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückseligkeit sowohl, als ihre Rechte nach dem Zustande zu beurtheilen, in welchem alles bisher in seinem ruhigen Gange gewesen ist; nicht aber umgekehrt diesen letzteren nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu schätzen; vielmehr jenen passiven Zustand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen besseren zu suchen, (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Aerzten zu beherzigen giebt: *judicium anceps*, *experimentum periculosum.*)*) Da nun alle lang genug bestandene Verfassungen, sie mögen Mängel haben, welche sie wollen, hierin bei aller ihrer Verschiedenheit einerlei Resultat geben, nämlich mit der, in welcher man ist, zufrieden zu sein; so gilt, wenn auf das Volkswohlergehen gesehen wird, eigentlich gar keine Theorie, sondern alles beruht auf einer der Erfahrung folgsamen Praxis.

Giebt es aber in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken lässt, und hat dieser Begriff für Menschen, die im Antagonismus ihrer Freiheit gegen einander stehen, verbindende Kraft, mithin objektive (praktische) Realität, ohne dass auf das Wohl- oder Uebelbefinden, das ihnen daraus entspringen mag, noch hingesehen werden darf, (wovon die Kennt-

*) Das Urtheil ist unsicher, der Versuch gefährlich. (A. d. H.

niss bloss auf Erfahrung beruht;) so gründet es sich auf Prinzipien *a priori*, (denn was Recht sei, kann nicht Erfahrung lehren;) und es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist.

Hierwider kann nun nichts aufgebracht werden, als: dass, obzwar die Menschen die Idee von ihnen zustehenden Rechten im Kopfe haben, sie doch ihrer Herzenshärtigkeit halber unfähig und unwürdig wären, darnach behandelt zu werden, und daher eine oberste, bloss nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt sie in Ordnung halten dürfe und müsse. Dieser Verzweiflungssprung (*salto mortale*) ist aber von der Art, dass, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfte. Wenn nicht etwas ist, was durch Vernunft unmittelbare Achtung abnöthigt, (wie das Menschenrecht,) so sind alle Einflüsse auf die Willkür der Menschen unvermögend, die Freiheit derselben zu bändigen. Aber wenn neben dem Wohlwollen das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verunartet, dass seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant.* Virgil.)*) [8])

*) Wenn sie zufällig einen Mann, bedeutend in Frömmigkeit und Verdienst, erblicken, schweigen sie und stehen mit offenen Ohren. (A. d. H.)

III.

Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

In allgemein philanthropischer, d. i. kosmopolitischer Absicht betrachtet.*)

(Gegen Moses Mendelssohn.)

Ist das menschliche Geschlecht im Ganzen zu lieben, oder ist es ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten muss, dem man zwar (um nicht Misanthrop zu werden,) alles Gute wünscht, es doch aber nie von ihm erwarten, mithin seine Augen lieber von ihm abwenden muss? — Die Beantwortung dieser Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: sind in der menschlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde

---

*) Es fällt nicht sofort in die Augen, wie eine allgemein-**philanthropische** Voraussetzung auf eine **weltbürgerliche** Verfassung, diese aber auf die Gründung eines **Völkerrechts** hinweise, als einen Zustand, in welchem allein die Anlagen der Menschheit gehörig entwickelt werden können, die unsere Gattung liebenswürdig machen. — Der Beschluss dieser Nummer wird diesen Zusammenhang vor Augen stellen.

immer zum Bessern fortschreiten, und *das* Böse jetziger und vergangener Zeiten sich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn so können wir die Gattung doch wenigstens in ihrer beständigen Annäherung zum Guten lieben, sonst müssten wir sie hassen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menschenliebe, (die alsdann höchstens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens sein würde,) mag dagegen sagen, was sie wolle. Denn was böse ist und bleibt, vornehmlich das in vorsätzlicher wechselseitiger Verletzung der heiligsten Menschenrechte, das kann man — auch bei der grössten Bemühung, Liebe in sich zu erzwingen, — doch nicht vermeiden zu hassen; nicht gerade um Menschen Uebeles zuzufügen, aber doch so wenig wie möglich mit ihnen zu thun haben.

Moses Mendelssohn war der letzteren Meinung (Jerusalem, zweiter Abschnitt, S. 44 bis 47), die er seines Freundes Lessing's Hypothese von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts entgegensetzt. Es ist ihm Hirngespinnst: „dass das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen sollte. — Wir sehen, sagt er, das Menschengeschlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurück zu gleiten.“ (Das ist so recht der Stein des Sisyphus; und man nimmt auf diese Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büssungsort für alte, jetzt nicht mehr erinnerliche Sünden an.) — „Der Mensch geht weiter; aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maass von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit (?) und Elend.“ — Diese Behauptungen leitet er (S. 46) dadurch ein, dass er sagt: „ihr wollt errathen, was für Absichten die Vorsehung mit der Menschheit habe? Schmiedet keine Hypothesen;“ (Theorie hatte er dies vorher genannt;) „schauet nur umher auf das, was wirklich geschieht, und wenn ihr einen Ueberblick auf die Geschichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geschehen ist. Dieses ist Thatsache;

dieses muss zur Absicht gehört haben, muss in dem Plane der Weisheit genehmigt oder wenigstens mit aufgenommen worden sein."

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick ist, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Versuchungen zum Bösen ringen und ihn dennoch dagegen Stand halten zu sehen; so ist es ein, ich will nicht sagen einer Gottheit, sondern selbst des gemeinsten, aber wohldenkenden Menschen höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben so tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muss doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel; und wenn die Acteurs es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem andern Act genug hat, wenn er daraus mit Grund abnehmen kann, dass das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein blosses Schauspiel ist, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laster ohne Zahl (wenngleich mit dazwischen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit sich über einander thürmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne, ist wenigstens nach unseren Begriffen sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde also annehmen dürfen: dass, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Cultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und dass dieses zwar bisweilen *unterbrochen*, aber nie *abgebrochen* sein werde. Diese Voraussetzung zu beweisen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derselbeu muss beweisen. Denn ich stütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen — worin ich (als Mensch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moralischen

Beschaffenheit so gut, als ich sein sollte, *mithin* auch könnte, — so auf die Nachkommenschaft zu wirken, dass sie immer besser werde, (wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden muss,) und dass so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmässig vererben könne. Es mögen nun auch noch so viel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen; so kann ich doch, so lange dieses nur nicht ganz gewiss gemacht werden kann, die Pflicht (als das *liquidum*) gegen die Klugheitsregel, aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten, (als das *illiquidum*, weil es blosse Hypothese ist,) nicht vertauschen; und so ungewiss ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, dass es thunlich sei, Abbruch thun.

Diese Hoffnung besserer Zeiten, ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Erspriessliches zu thun, nie das menschliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluss gehabt; und der gute Mendelssohn musste doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemüht war. Denn selbst und für sich allein sie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derselben Bahn weiter fort gingen, konnte er vernünftiger Weise nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick, nicht sowohl der Uebel, die das menschliche Geschlecht aus Natururſachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich unter einander selbst anthun, erheitert sich doch das Gemüth durch die Aussicht, es könne künftig besser werden; und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe sein und die Früchte, die wir zum Theil selbst gesäet haben, nicht einerndten werden. Empirische Beweisgründe wider das Gelingen dieser auf Hoffnung genommenen Entschliessungen richten hier nichts aus. Denn dass dasjenige, was bisher noch nicht gelungen ist, da-

rum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal, eine pragmatische oder technische Absicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit aerostatischen Bällen,) aufzugeben; noch weniger aber eine moralische, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonstrativ-unmöglich ist, Pflicht wird. Ueberdem lassen sich manche Beweise geben, dass das menschliche Geschlecht, im Ganzen, wirklich in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, ansehnlich zum selbst Moralisch-Besseren fortgerückt sei, (kurzdauernde Hemmungen können nichts dagegen beweisen;) und dass das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, dass, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urtheil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man sein sollte, mithin unser Selbsttadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten und auch wohl beschleunigt werden; so sieht man bald, dass dieser ins unermessliche Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was w i r thun (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben,) und nach welcher Methode w i r verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche N a t u r in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu n ö t h i g e n, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchste Weisheit zur Vollendung dieses Zwecks erfordert wird,) von der V o r s e h u n g allein können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menschen mit ihren E n t w ü r f e n nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben, und aufs Ganze, als ein solches, welches für sie zu gross ist, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluss erstrecken können; vornehmlich da sie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, sich aus eigenem freien Vorsatz schwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allseitige Gewaltthätigkeit und daraus entspringende Noth endlich ein Volk zur Entschliessung bringen musste, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft selbst als Mittel vorschreibt, nämlich dem öffentlichen Gesetze zu unterwerfen und in eine staatsbürgerliche Verfassung zu treten; so muss auch die Noth aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten; oder ist ein solcher Zustand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergrossen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen ist,) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbeiführt, so muss sie diese Noth doch zu einem Zustande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht ist.

Denn da die fortrückende Cultur der Staaten mit dem zugleich wachsenden Hange, sich auf Kosten der andern durch List oder Gewalt zu vergrössern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf stehendem Fuss und in Disciplin erhaltene, mit stets zahlreicheren Kriegsinstrumenten versehene Heere immer höhere Kosten verursachen muss; indess die Preise aller Bedürfnisse fortdauernd wachsen, ohne dass ein ihnen proportionirter fortschreitender Zuwachs der sie vorstellenden Metalle gehofft werden kann; kein Friede auch so lange dauert, dass das Ersparniss während demselben dem Kostenaufwand für den nächsten Krieg gleich käme, wowider die Erfindung der Staatsschulden zwar ein sinnreiches, aber sich selbst zuletzt vernichtendes Hülfsmittel ist; so muss, was guter Wille hätte thun sollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken: dass ein jeder Staat in seinem Inneren so organisirt werde, dass nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines Andern, nämlich des Volks, Kosten führt,) eigentlich nichts kostet, sondern das Volk, dem er selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg sein solle oder nicht, (wozu freilich die

Realisirung jener Idee des ursprünglichen Vertrags nothwendig vorausgesetzt werden muss.) Denn dieses wird es wohl bleiben lassen, aus blosser Vergrösserungsbegierde, oder um vermeinter, bloss wörtlicher Beleidigungen willen sich in Gefahr persönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu versetzen. Und so wird auch die Nachkommenschaft, (auf die keine von ihr unverschuldeten Lasten gewälzt werden,) ohne dass eben Liebe zu derselben, sondern nur Selbstliebe jedes Zeitalters die Ursache davon sein darf, immer zum Besseren, selbst im moralischen Sinn, fortschreiten können; indem jedes gemeine Wesen, unvermögend einem andern gewaltthätig zu schaden, sich allein am Recht halten muss und, dass andere ebenso geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieses ist indess nur Meinung und bloss Hypothese; ungewiss, wie alle Urtheile, welche zu einer beabsichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unserer Gewalt steht, die ihr einzig angemessene Naturursache angeben wollen; und selbst als eine solche enthält sie, in einem schon bestehenden Staat, nicht ein Prinzip für den Unterthan, sie zu erzwingen, (wie vorher gezeigt worden,) sondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menschen nach der gewöhnlichen Ordnung eben nicht liegt, von seiner Gewalt willkürlich nachzulassen, gleichwohl es aber in dringenden Umständen doch nicht unmöglich ist; so kann man es für einen, den moralischen Wünschen und Hoffnungen der Menschen (beim Bewusstsein ihres Unvermögens) nicht unangemessenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umstände von der *Vorsehung* zu erwarten, welche dem Zwecke der *Menschheit* im Ganzen ihrer Gattung zur Erreichung ihrer endlichen Bestimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, so weit sie reichen, einen Ausgang verschaffen werde, welchem die Zwecke der *Menschen*, abgesondert betrachtet, gerade entgegenwirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, untereinander, verschafft der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesammt zu unterjochen, und statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da

ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen.[9])

Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältniss ganzer Völker gegen einander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbstständigkeit oder seines Eigenthums einen Augenblick gesichert. Der Wille, einander zu unterjochen, oder an dem Seinen zu schmälern, ist jederzeit da; und die Rüstung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender macht, als selbst den Krieg, darf nie nachlassen. Nun ist hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müsste, gegründetes Völkerrecht, (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menschen) möglich. — Denn ein dauernder allgemeiner Frieden, durch die sogenannte Balance der Mächte in Europa ist, wie Swift's Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, dass, als sich ein Sperling darauf setzte, es sofort einfiel, ein blosses Hirngespinnst. — „Aber solchen Zwangsgesetzen, wird man sagen, werden sich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorschlag zu einem allgemeinen Völkerstaat, unter dessen Gewalt sich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen sollen, um seinen Gesetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre, oder eines Rousseau noch so artig klingen, so gilt er doch nicht für die Praxis; wie er denn auch von grossen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern als eine pendantisch-kindische, aus der Schule hervorgetretene Idee jederzeit ist verlacht worden."

Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprinzip ausgeht, wie das Verhältniss unter Menschen und Staaten *sein soll*, und die den Erdengöttern die Maxime anpreist, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, dass ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und

ihn also als möglich (*in praxi*), und dass er sein kann, anzunehmen; — zugleich aber auch (*in subsidium*) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will, (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt.*) *) Bei dieser letzteren wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht; welche, da in ihr immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, dass nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen misslungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte. So bleibt es also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.[10])

*) Das Schicksal führt den Folgsamen und zieht den Widerspenstigen. (A. d. H.)

Zum

ewigen Frieden.

Ein philosophischer Entwurf.

1795.

Zum ewigen Frieden.

Ob diese satyrische Ueberschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirths, worauf ein Kirchhof gemalt war, die Menschen überhaupt, oder besonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süssen Traum träumen, mag dahin gestellt sein. Das bedingt sich aber der Verfasser des Gegenwärtigen aus, dass, da der praktische Politiker mit dem theoretischen auf dem Fuss steht, mit grosser Selbstgefälligkeit auf ihn als einen Schulweisen herabzusehen, der dem Staate, welcher von Erfahrungsgrundsätzen ausgehen müsse, mit seinen sachleeren Ideen keine Gefahr bringe, und den man immer seine eilf Kegel auf einmal werfen lassen kann, ohne dass sich der weltkundige Staatsmann daran kehren darf, dieser auch im Fall eines Streites mit jenem sofern konsequent verfahren müsse, hinter seinen auf gut Glück gewagten, und öffentlich geäusserten Meinungen nicht Gefahr für den Staat zu wittern; — durch welche Clausula salvatoria der Verfasser dieses sich dann hiemit in der besten Form wider alle bösliche Auslegung ausdrücklich verwahrt wissen will.[1])

Erster Abschnitt,

welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

---

1. „Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.“

Denn alsdann wäre er ja ein blosser Waffenstillstand, Aufschub der Feindseligkeiten, nicht Friede, der das Ende aller Hostilitäten bedeutet, und dem das Beiwort ewig anzuhängen ein schon verdächtiger Pleonasmus ist. Die vorhandenen, obgleich jetzt vielleicht den Paciscirenden selbst noch nicht bekannten Ursachen zum künftigen Kriege sind durch den Friedensschluss insgesammt vernichtet, sie mögen auch aus archivarischen Dokumenten mit noch so scharfsichtiger Ausspähungsgeschicklichkeit ausgeklaubt sein. — Der Vorbehalt (*reservatio mentalis*) alter allererst künftig auszudenkender Prätensionen, deren kein Theil für jetzt Erwähnung thun mag, weil beide zu sehr erschöpft sind, den Krieg fortzusetzen, bei dem bösen Willen, die erste günstige Gelegenheit zu diesem Zweck zu benutzen, gehört zur Jesuitenkasuistik, und ist unter der Würde der Regenten, sowie die Willfährigkeit zu dergleichen Deduktionen unter der Würde eines Ministers desselben, wenn man die Sache, wie sie an sich selbst ist, beurtheilt. —

Wenn aber, nach aufgeklärten Begriffen der Staatsklugheit, in beständiger Vergrösserung der Macht, durch welche Mittel es auch sei, die wahre Ehre des Staats

gesetzt wird, so fällt freilich jenes Urtheil als schulmässig und pedantisch in die Augen.

2. „Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder gross, das gilt hier gleichviel,) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.“

Ein Staat ist nämlich nicht (wie etwa der Boden auf dem er seinen Sitz hat,) eine Habe (*patrimonium*) Er ist eine Gesellschaft von Menschen, über die Niemand anders, als er selbst, zu gebieten und zu disponiren hat. Ihn aber, der selbst als Stamm seine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem andern Staate einzuverleiben, heisst seine Existenz, als einer moralischen Person aufheben, und aus der letzteren eine Sache machen, und widerspricht also der Idee des ursprünglichen Vertrags, ohne die sich kein Recht über ein Volk denken lässt.*) In welche Gefahr das Vorurtheil dieser Erwerbungsart Europa, denn die andern Welttheile haben nie davon gewusst, in unsern bis auf die neuesten Zeiten gebracht habe, dass sich nämlich auch Staaten einander heirathen könnten, ist Jedermann bekannt, theils als eine neue Art von Industrie, sich auch ohne Aufwand von Kräften durch Familienbündnisse übermächtig zu machen, theils auch auf solche Art den Länderbesitz zu erweitern. — Auch die Verdingung der Truppen eines Staats an einen andern, gegen einen nicht gemeinschaftlichen Feind, ist dahin zu zählen; denn die Unterthanen werden dabei als nach Belieben zu handhabende Sachen gebraucht und verbraucht.

3. „Stehende Heere (*miles perpetuus*) sollen mit der Zeit ganz aufhören.

Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu

*) Ein Erbreich ist nicht ein Staat, der von einem andern Staate, sondern dessen Recht zu regieren an eine andere physische Person vererbt werden kann. Der Staat erwirbt alsdann einen Regenten, nicht dieser als ein solcher (d. i. der schon ein anderes Reich besitzt,) den Staat.

erscheinen; reizen diese an, sich einander in Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird, als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last loszuwerden; wozu kommt, dass zum Tödten oder getödtet zu werden in Sold genommen zu sein, einen Gebrauch von Menschen als blossen Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines Andern (des Staats) zu enthalten scheint, der sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen lässt.†) Ganz anders ist es mit der freiwilligen periodisch vorgenommenen Uebung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von aussen zu sichern. — Mit der Anhäufung eines Schatzes würde es eben so gehen, dass er, von andern Staaten als Bedrohung mit Krieg angesehen, zu zuvorkommenden Angriffen nöthigte, (weil unter den drei Mächten, der Heeresmacht, der Bundesmacht und der Geldmacht, die letztere wohl das zuverlässigste Kriegswerkzeug sein dürfte; wenn nicht die Schwierigkeit, die Grösse desselben zu erforschen, dem entgegenstände.)

4. „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äussere Staatshändel gemacht werden."

Zum Behuf der Landesökonomie, (der Wegebesserung, neuer Ansiedelungen, Anschaffung der Magazine für besorgliche Misswachsjahre u. s. w.,) ausserhalb oder innerhalb dem Staate Hülfe zu suchen, ist diese Hülfsquelle unverdächtig. Aber, als entgegenwirkende Maschine

† Die 1. Ausg. hat zu diesen Worten folgende Anmerkung: *So antwortete ein bulgarischer Fürst dem griechischen Kaiser, der den Zwist mit ihm nicht durch Vergiessung des Bluts seiner Unterthanen, sondern gutmüthiger Weise durch einen Zweikampf abmachen wollte: „ein Schmied, der Zangen hat, wird das glühende Eisen aus den Kohlen nicht mit den Händen herausnehmen." Der Grund, aus welchem sie in der 2. Ausg. fehlt, liegt offenbar darin, dass sie im 2. Abschn. beim 2. Definitivartikel noch einmal vorkommt.

der Mächte gegen einander ist ein Kreditsystem ins Unabsehliche anwachsender und doch immer für die gegenwärtige Forderung (weil sie doch nicht von allen Gläubigern auf einmal geschehen wird,) gesicherter Schulden — die sinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volks in diesem Jahrhundert, — eine gefährliche Geldmacht, nämlich ein Schatz zum Kriegführen, der die Schätze aller andern Staaten zusammengenommen übertrifft, und nur durch den einmal bevorstehenden Ausfall der Taxen (der doch auch durch die Belebung des Verkehrs, vermittelst der Rückwirkung auf Industrie und Erwerb, noch lange hingehalten wird,) erschöpft werden kann. Diese Leichtigkeit, Krieg zu führen, mit der Neigung der Machthabenden dazu, welche der menschlichen Natur eingeartet zu sein scheint, verbunden, ist also ein grosses Hinderniss des ewigen Friedens, welches zu verbieten um desto mehr ein Präliminarartikel desselben sein müsste, weil der endlich doch unvermeidliche Staatsbankerott manche andere Staaten unverschuldet in den Schaden mit verwickeln muss, welches eine öffentliche Läsion der letzteren sein würde. Mithin sind wenigstens andere Staaten berechtigt, sich gegen einen solchen und dessen Anmassungen zu verbünden.

5. „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmischen.“

Denn was kann ihn dazu berechtigen? Etwa das Skandal, was er den Unterthanen eines andern Staats giebt? Es kann dieser vielmehr, durch das Beispiel der grossen Uebel, die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen; und überhaupt ist das böse Beispiel, was eine freie Person der andern giebt, (als *scandalum acceptum*) keine Läsion derselben. — Dahin würde zwar nicht zu ziehen sein, wenn ein Staat sich durch innere Veruneinigung in zwei Theile spaltete, deren jeder für sich einen besondern Staat vorstellt, der auf das Ganze Anspruch macht; wo einem derselben Beistand zu leisten einem äussern Staat nicht für Einmischung in die Verfassung des andern

(denn es ist alsdann Anarchie,) angerechnet werden könnte. Solange aber dieser innere Streit noch nicht entschieden ist, würde diese Einmischung äusserer Mächte Verletzung der Rechte eines nur mit seiner innern Krankheit ringenden, von keinem andern abhängigen Volks, selbst also ein gegebenes Skandal sein, und die Autonomie aller Staaten unsicher machen.

6. „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstellung der Meuchelmörder *(percussores)*, Giftmischer *(venefici)*, Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verraths *(perduellio)*, in dem bekriegten Staat etc."

Das sind ehrlose Stratagemen. Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muss mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg (*bellum internecinum*) ausschlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzustande ist, (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte,) durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann, (weil das schon einen Richterausspruch voraussetzt,) sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem sogenannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist; zwischen Staaten aber sich kein Bestrafungskrieg (*bellum punitivum*) denken lässt, (weil zwischen ihnen kein Verhältniss eines Obern zu einem Untergebenen stattfindet.) — Woraus denn folgt: dass ein Ausrottungskrieg, wo die Vertilgung beide Theile zugleich, und mit dieser auch alles Rechts treffen kann, den ewigen Frieden nur auf dem grossen Kirchhofe der Menschengattung stattfinden lassen würde. Ein solcher Krieg also, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, muss schlechterdings unerlaubt sein. — Dass aber die genannten Mittel unvermeidlich dahin

führen, erhellt daraus: dass jene *höllischen* Künste, da sie an sich selbst niederträchtig sind, wenn sie in Gebrauch gekommen, sich nicht lange innerhalb der Grenze des Krieges halten, wie etwa der Gebrauch der Spione (*uti exploratoribus*), wo nur die Ehrlosigkeit Anderer (die nun einmal nicht ausgerottet werden kann,) benutzt wird, sondern auch in den Friedenszustand übergehen, und so die Absicht desselben gänzlich vernichten würden.

Obgleich die angeführten Gesetze objektiv, d. i. in der Intention der Machthabenden, lauter Verbotgesetze (*leges prohibitivae*) sind, so sind doch einige derselben von der strengen, ohne Unterschied der Umstände geltenden Art (*leges strictae*), die sofort auf Abschaffung dringen (wie Nr. 1, 5, 6); andere aber (wie Nr. 2, 3, 4), die zwar nicht als Ausnahmen von der Rechtsregel, aber doch in Rücksicht auf die Ausübung derselben, durch die Umstände, subjektiv für die Befugniss erweiternd (*leges latae*), und Erlaubnisse enthalten, die Vollführung aufzuschieben, ohne doch den Zweck aus den Augen zu verlieren, der diesen Aufschub, z. B. der Wiedererstattung der gewissen Staaten, nach Nr. 2, entzogenen Freiheit, nicht auf den Nimmertag (wie August zu versprechen pflegte, *ad calendas graecas*,) auszusetzen, mithin nicht die Nichterstattung, sondern nur, damit sie nicht übereilt und so der Absicht selbst zuwider geschehe, die Verzögerung erlaubt. Denn das Verbot betrifft hier nur die Erwerbungsart, die fernerhin nicht gelten soll, aber nicht den Besitzstand, der, ob er zwar nicht den erforderlichen Rechtstitel hat, doch zu seiner Zeit (der putativen Erwerbung) nach der damaligen öffentlichen Meinung von allen Staaten für rechtmässig gehalten wurde.) *) [2])

---

*) Ob es ausser dem Gebot (*leges praeceptivae*) und Verbot (*leges prohibitivae*) noch Erlaubnissgesetze (*leges permissivae*) der reinen Vernunft geben könne, ist bisher nicht

ohne Grund bezweifelt worden. Denn Gesetze überhaupt enthalten einen Grund objektiver praktischer Nothwendigkeit, Erlaubniss aber einen der praktischen Zufälligkeit gewisser Handlungen; mithin würde ein Erlaubnissgesetz Nöthigung zu einer Handlung zu dem, wozu Jemand nicht genöthigt werden kann, enthalten, welches, wenn das Objekt des Gesetzes in beiderlei Beziehung einerlei Bedeutung hätte, ein Widerspruch sein würde. — Nun geht aber hier im Erlaubnissgesetze das vorausgesetzte Verbot nur auf die künftige Erwerbungsart eines Rechts (z. B. durch Erbschaft), die Befreiung aber von diesem Verbot, d. i. die Erlaubniss, auf den gegenwärtigen Besitzstand, welcher letztere, im Ueberschritt aus dem Naturzustande in den bürgerlichen, als ein, obwohl unrechtmässiger, dennoch ehrlicher Besitz (*possessio putativa*) nach einem Erlaubnissgesetz des Naturrechts noch fernerhin fortdauern kann, obgleich ein putativer Besitz, sobald er als ein solcher erkannt worden, im Naturzustande, imgleichen eine ähnliche Erwerbungsart im nachmaligen bürgerlichen (nach geschehenem Ueberschritt) verboten ist, welche Befugniss des fortdaurenden Besitzes nicht stattfinden würde, wenn eine solche vermeintliche Erwerbung im bürgerlichen Zustande geschehen wäre; denn da würde er, als Läsion, sofort nach Entdeckung seiner Unrechtmässigkeit aufhören müssen.

Ich habe hiemit nur beiläufig die Lehrer des Naturrechts auf den Begriff einer *lex permissiva*, welcher sich einer systematisch-eintheilenden Vernunft von selbst darbietet, aufmerksam machen wollen; vornehmlich da im Civilgesetze (statutarischen) öfters davon Gebrauch gemacht wird, nur mit dem Unterschiede, dass das Verbotgesetz für sich allein dasteht, die Erlaubniss aber nicht als einschränkende Bedingung (wie es sollte,) in jenes Gesetz mit hineingebracht, sondern unter die Ausnahmen geworfen wird. — Da heisst es dann: dies oder jenes wird verboten; es sei denn Nr. 1, Nr. 2, Nr. 3, und so weiter ins Unabsehliche, wo die Erlaubnisse nur zufälliger Weise, nicht nach einem Prinzip, sondern durch Herumtappen unter vorkommenden Fällen, zum Gesetz hinzukommen; denn sonst hätten die Bedingungen in die Formel des Verbotsgesetzes mit hineingebracht werden müssen, wodurch es dann zugleich ein Erlaubnissgesetz geworden wäre. — Es ist daher zu bedauern, dass die sinnreiche, aber unaufgelöst gebliebene Preisaufgabe des ebenso weisen als scharfsinnigen Herrn Grafen von Windischgrätz, welche gerade auf das Letztere drang, sobald verlassen worden. Denn die Möglichkeit einer solchen (der mathematischen

lichen) Formel ist der einzige ächte Probirstein einer
ısequent bleibenden Gesetzgebung, ohne welche das
'enannte *jus certum* immer ein frommer Wunsch bleiben
d. — Sonst wird man bloss generale Gesetze, (die im
lgemeinen gelten,) aber keine universalen, (die allge-
:in gelten,) haben, wie es doch der Begriff eines Ge-
zes zu erfordern scheint.

Zweiter Abschnitt,

welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturzustand (*status naturalis*), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muss also gestiftet werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und ohne dass sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird, (welches aber nur in einem gesetzlichen Zustande geschehen kann,) kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln.*)

---

*) Gemeiniglich nimmt man an, dass man gegen Niemand feindlich verfahren dürfe, als nur, wenn er mich schon thätig lädirt hat, und das ist auch ganz richtig, wenn beide im bürgerlich-gesetzlichen Zustande sind. Denn dadurch, dass dieser in denselben getreten ist, leistet er jenem (vermittelst der Obrigkeit, welche über beide Gewalt hat,) die erforderliche Sicherheit. — Der Mensch aber (oder das Volk) im blossen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit, und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig (*facto*), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (*statu injusto*), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen. — Das Postulat also, was allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, ist: alle Menschen, die auf

Erster Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein."

Die erstlich nach Prinzipien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen); zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Unterthanen); und drittens, die nach dem Gesetz der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung, — die einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muss, ist die republikanische.*) Diese ist also, was das Recht betrifft, an

---

einander wechselseitig einfliessen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören.

Alle rechtliche Verfassung aber ist, was die Personen betrifft, die darin stehen,

1) die nach dem Staatsbürgerrecht der Menschen, in einem Volke (*jus civitatis*),

2) nach dem Völkerrecht der Staaten in Verhältniss gegen einander (*jus gentium*),

3) die nach dem Weltbürgerrecht, sofern Menschen und Staaten, in äusserem auf einander einfliessenden Verhältniss stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind (*jus cosmopoliticum*). — Diese Eintheilung ist nicht willkürlich, sondern nothwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen Frieden. Denn wenn nur einer von diesen im Verhältnisse des physischen Einflusses auf den andern, und doch im Naturstande wäre, so würde damit der Zustand des Krieges verbunden sein, von dem befreit zu werden hier eben die Absicht ist.

*) Rechtliche (mithin äussere) Freiheit kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniss definirt werden: „alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut." Denn was heisst Befugniss? Die Möglichkeit einer Handlung, sofern man dadurch Keinem Unrecht thut. Also würde die Erklärung so lauten: „Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man

sich selbst diejenige, welche allen Arten der bürgerlichen Constitution ursprünglich zum Grunde liegt; und nun ist nur die Frage: ob sie auch die einzige ist, die zum ewigen Frieden hinführen kann?

Nun hat aber die republikanische Verfassung, ausser der Lauterkeit ihres Ursprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen zu sein, noch die Aussicht in die gewünschte Folge, nämlich den ewigen Frieden; wovon der Grund dieser ist. — Wenn (wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann,) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschliessen, „ob Krieg sein solle, oder nicht," so ist nichts natürlicher, als dass, da sie alle Drangsale

Keinem Unrecht thut. Man thut Keinem Unrecht,†) (man mag auch thun, was man will,) wenn man nur Keinem Unrecht thut:" folglich ist es leere Tautologie. — Vielmehr ist meine äussere (rechtliche) Freiheit so zu erklären: sie ist die Befugniss, keinen äusseren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können. — Ebenso ist äussere (rechtliche) Gleichheit in einem Staate dasjenige Verhältniss der Staatsbürger, nach welchem keiner den andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne dass er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können. (Vom Prinzip der rechtlichen Anhängigkeit, da dieses schon in dem Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt liegt, bedarf es keiner Erklärung.) — Die Gültigkeit dieser angebornen, zur Menschheit nothwendig gehörenden und unveräusserlichen Rechte wird durch das Prinzip der rechtlichen Verhältnisse des Menschen selbst zu höheren Wesen (wenn er sich solche denkt,) bestätigt und erhoben, indem er sich nach ebendenselben Grundsätzen auch als Staatsbürger einer übersinnlichen Welt vorstellt. — Denn was meine Freiheit betrifft, so habe ich, selbst in Ansehung der göttlichen, von mir durch blosse Vernunft erkennbaren Gesetze, keine Verbindlichkeit, als nur sofern ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können, (denn durchs Freiheitsgesetz meiner eigenen Vernunft mache ich mir allererst einen Begriff vom göttlichen Willen.) Was in Ansehung des erhabensten Weltwesens ausser Gott, welches ich mir etwa denken möchte (einen grossen Aeon), das Pinzip der

†) 1. Ausg.: „die Erklärung einer Befugniss so lauten: „man thut Keinem Unrecht" u. s. w.

des Krieges über sich selbst beschliessen müssten, (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich lässt, kümmerlich zu verbessern; zum Uebermaasse des Uebels endlich noch eine, den Frieden selbst verbitternde, nie (wegen naher immer neuer Kriege) zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen,) sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen: da hingegen in einer Verfassung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger, diese also nicht republikanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigenthümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. dgl. durch den Krieg nicht das

---

Gleichheit betrifft, so ist kein Grund da, warum, wenn ich meinem Posten meine Pflicht thue, wie jener Aeon es in dem seinigen, mir bloss die Pflicht zu gehorchen, jenem aber das Recht zu befehlen zukommen solle. — Dass dieses Prinzip der Gleichheit nicht (so wie das der Freiheit,) auch auf das Verhältniss zu Gott passt, davon ist der Grund dieser, weil dieses Wesen das einzige ist, bei dem der Pflichtbegriff aufhört.

Was aber das Recht der Gleichheit aller Staatsbürger, als Unterthanen, betrifft, so kommt es in Beantwortung der Frage von der Zulässigkeit des Erbadels allein darauf an: „ob der vom Staat zugestandene Rang (eines Unterthans vor dem andern) vor dem Verdienst, oder dieses vor jenem vorhergehen müsse.“ — Nun ist offenbar: dass, wenn der Rang mit der Geburt verbunden wird, es ganz ungewiss ist, ob das Verdienst (Amtsgeschicklichkeit und Amtstreue) auch folgen werde; mithin ist es eben so viel, als ob er ohne alles Verdienst dem Begünstigten zugestanden würde (Befehlshaber zu sein); welches der allgemeine Volkswille in einem ursprünglichen Vertrage (der doch das Prinzip aller Rechte ist,) nie beschliessen wird. Denn ein Edelmann ist darum nicht sofort ein edler Mann. — Was den Amtsadel (wie man den Rang einer höheren Magistratur nennen könnte, und den man sich durch Verdienste erwerben muss,) betrifft, so klebt der Rang da nicht, als Eigenthum, an der Person, sondern am Posten, und die Gleichheit wird dadurch nicht verletzt; weil, wenn jene ihr Amt niederlegt, sie zugleich den Rang ablegt und unter das Volk zurücktritt. —

Mindeste einbüsst, diesen also wie eine Art von Lustparthie aus unbedeutenden Ursachen beschliessen und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann.

Damit man die republikanische Verfassung nicht (wie gemeiniglich geschieht,) mit der demokratischen verwechsele, muss Folgendes bemerkt werden. Die Formen eines Staates (*civitas*) können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben, oder nach der Regierungsart des Volks durch sein Oberhaupt, er mag sein, welcher er wolle, eingetheilt werden; die erste heisst eigentlich die Form der **Beherrschung** (*forma imperii*), und es sind nur drei derselben möglich, wo nämlich nur Einer, oder Einige unter sich verbunden, oder Alle zusammen, welche die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die Herrschergewalt besitzen (Autokratie, Aristokratie und Demokratie, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt). Die zweite ist die Form der Regierung (*forma regiminis*), und betrifft die auf die Constitution (den Act des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird,) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder republikanisch oder despotisch. Der **Republikanismus** ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotismus ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird. — Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts, nothwendig ein Despotismus, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da Alle über und allenfalls auch wider Einen, (der also nicht miteinstimmt,) mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschliessen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.

Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Unform, weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens (so wenig, wie das Allgemeine des Obersatzes in einem Vernunftschlusse zugleich die Subsumtion des Besondern unter jenem im Untersatze) sein kann, und wenngleich die zwei andern Staatsverfassungen sofern immer fehlerhaft sind, dass sie einer solchen Regierungsart Raum geben, so ist es bei ihnen doch möglich, dass sie eine dem Geiste eines repräsentativen Systems gemässe Regierungsart annehmen, wie etwa Friedrich II. wenigstens sagte: er sei bloss der oberste Diener des Staats,*) da hingegen die demokratische es unmöglich macht, weil alles da Herr sein will. — Man kann daher sagen: je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je grösser dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanismus, und sie kann hoffen, durch allmählige Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich, anders, als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen. Es ist aber an der Regierungsart**) dem Volk ohne alle Vergleichung

*) Man hat die hohen Benennungen, die einem Beherrscher oft beigelegt werden, (die eines göttlichen Gesalbten, eines Verwesers des göttlichen Willens auf Erden und Stellvertreters desselben,) als grobe, schwindlig machende Schmeicheleien oft getadelt; aber mich dünkt, ohne Grund. — Weit gefehlt, dass sie den Landesherrn sollten hochmüthig machen, so müssen sie ihn vielmehr in seiner Seele demüthigen, wenn er Verstand hat (welches man doch voraussetzen muss,) und es bedenkt, dass er ein Amt übernommen habe, was für einen Menschen zu gross ist, nämlich das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen zu verwalten, und diesem Augapfel Gottes irgend worin zu nahe getreten zu sein, jederzeit in Besorgniss stehen muss.

**) Mallet du Pan rühmt in seiner genietönenden, aber hohlen und sachleeren Sprache: nach vieljähriger Erfahrung endlich zur Ueberzeugung von der Wahrheit des bekannten Spruchs des bekannten Pope gelangt zu sein: „lass über

mehr gelegen, als an der Staatsform, (wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt.) Zu jener aber, wenn sie dem Rechtsbegriffe gemäss sein soll, gehört das repräsentative System, in welchem allein eine republikanische Regierungsart möglich, ohne welches sie (die Verfassung mag sein, welche sie wolle,) despotisch und gewaltthätig ist. — Keine der alten sogenannten Republiken hat dieses gekannt, und sie mussten sich darüber auch schlechterdings in dem Despotismus auflösen, der unter der Obergewalt eines Einzigen noch der erträglichste unter allen ist. [3])

Zweiter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein."

Völker, als Staaten, können wie einzelne Menschen beurtheilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unabhängigkeit von äussern Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädiren, und deren jeder, um seiner Sicherheit willen, von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine, der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht ge-

---

die beste Regierung Narren streiten; die bestgeführte ist die beste." Wenn das so viel sagen soll: die am besten geführte Regierung ist am besten geführt, so hat er, nach Swift's Ausdruck, eine Nuss aufgebissen, die ihn mit einer Made belohnte; soll es aber bedeuten, sie sei auch die beste Regierungsart, d. i. Staatsverfassung, so ist es grundfalsch; denn Exempel von guten Regierungen beweisen nichts für die Regierungsart. — Wer hat wohl besser regiert, als ein Titus und Marcus Aurelius, und doch hinterliess der eine einen Domitian, der andere einen Commodus zu Nachfolgern; welches bei einer guten Staatsverfassung nicht hätte geschehen können, da ihre Untauglichkeit zu diesem Posten früh genug bekannt war, und die Macht des Beherrschers auch hinreichend war, um sie auszuschliessen.

sichert werden kann. Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müsste. Darin aber wäre ein Widerspruch; weil ein jeder Staat das Verhältniss eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, sofern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen,) der Voraussetzung widerspricht.

Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu constituirenden Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung ansehen und als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit betrachten, so, sollte man denken, müssten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen. Statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät (denn Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck,) gerade darin, gar keinem äusseren gesetzlichen Zwange unterworfen zu sein, und der Glanz seines Oberhauptes besteht darin, dass ihm, ohne dass er sich eben selbst in Gefahr setzen darf, viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen,*) und der Unterschied der europäischen Wilden von den amerikanischen besteht hauptsächlich darin, dass, da manche Stämme der letzteren von ihren Feinden gänzlich sind gegessen worden, die ersteren ihre Ueberwundenen besser zu benutzen wissen, als sie zu verspeisen, und lieber die Zahl ihrer Unterthanen, mithin auch die Menge der Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen durch sie zu vermehren wissen.

---

*) So gab ein bulgarischer Fürst dem griechischen Kaiser, der gutmüthiger Weise seinen Streit mit ihm durch einen Zweikampf ausmachen wollte, zur Antwort: „Ein Schmidt, der Zangen hat, wird das glühende Eisen aus den Kohlen nicht mit seinen Händen herauslangen."

Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniss der Völker unverhohlen blicken lässt, (indessen dass sie im bürgerlich-gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert,) ist es doch zu verwundern, dass das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können, und sich noch kein Staat erkühnet hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Puffendorf, Vattel u. a. m. (lauter leidige Tröster,) obgleich ihr Codex, philosophisch oder diplomatisch abgefasst, nicht die mindeste gesetzliche Kraft hat oder auch nur haben kann, (weil Staaten als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äusseren Zwange stehen,) immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne dass es ein Beispiel giebt, dass jemals ein Staat durch mit Zeugnissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen. — Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, dass eine noch grössere, obzwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Prinzip in ihm (was er nicht ableugnen kann,) doch einmal Meister zu werden, und dies auch von Andern zu hoffen; denn sonst würde das Wort Recht den Staaten, die sich einander befehden wollen, nie in den Mund kommen, es sei denn, bloss um seinen Spott damit zu treiben, wie jener gallische Fürst es erklärte: „es ist der Vorzug, den die Natur dem Stärkern über den Schwächern gegeben hat, dass dieser ihm gehorchen soll."

Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie, wie bei einem äussern Gerichtshofe, der Prozess, sondern nur der Krieg sein kann, durch diesen aber und seinen günstigen Ausschlag, den Sieg, das Recht nicht entschieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande (immer zu einem neuen Vorwand zu finden,) ein Ende gemacht wird, (den man auch nicht geradezu für ungerecht erklären kann, weil in diesem Zustande jeder in seiner eigenen Sache Richter ist,) gleichwohl aber von Staaten, nach dem Völkerrecht, nicht eben das

gelten kann, was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrecht gilt, „aus diesem Zustande herausgehen zu sollen", (weil sie, als Staaten, innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwange Anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind,) indessen dass doch die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht, welcher doch, ohne einen Vertrag der Völker unter sich, nicht gestiftet oder gesichert werden kann: — so muss es einen Bund von besonderer Art geben, den man den Friedensbund (*foedus pacificum*) nennen kann, der von Friedensvertrag (*pactum pacis*) darin unterschieden sein würde, dass dieser bloss einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen suchte. Dieser Bund geht auf keinen Erwerb irgend einer Macht des Staats, sondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staats, für sich selbst und zugleich anderer verbündeten Staaten, ohne dass diese doch sich deshalb (wie Menschen im Naturzustande,) öffentlichen Gesetzen und einem Zwange unter denselben unterwerfen dürfen. — Die Ausführbarkeit (objektive Realität) dieser Idee der Föderalität, die sich allmählig über alle Staaten erstrecken soll, und so zum ewigen Frieden hinführt, lässt sich darstellen. Denn wenn das Glück es so fügt, dass ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muss,) bilden kann, so giebt diese einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um sich an sie anzuschliessen, und so den Freiheitszustand der Staaten, gemäss der Idee des Völkerrechts, zu sichern und sich durch mehrere Verbindungen dieser Art nach und nach immer weiter auszubreiten.

Dass ein Volk sagt: „es soll unter uns kein Krieg sein; denn wir wollen uns in einen Staat formiren, d. i. uns selbst eine oberste gesetzgebende, regierende und richtende Gewalt setzen, die unsere Streitigkeiten friedlich ausgleicht," — das lässt sich verstehen. — — Wenn aber dieser Staat sagt: „es soll kein Krieg zwischen mir und andern Staaten sein, obgleich ich keine oberste

gesetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein, und der ich ihr Recht sichere," so ist es gar nicht zu verstehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes, nämlich der freie Föderalismus ist, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts nothwendig verbinden muss, wenn überall etwas dabei zu denken übrig bleiben soll.

Bei dem Begriffe des Völkerrechts, als eines Rechtes zum Kriege, lässt sich eigentlich gar nichts denken, (weil es ein Recht sein soll, nicht nach allgemein gültigen äussern, die Freiheit jedes Einzelnen einschränkenden Gesetzen, sondern nach einseitigen Maximen durch Gewalt, was Recht sei, zu bestimmen,) es müsste denn darunter verstanden werden: dass Menschen, die so gesinnet sind, ganz recht geschieht, wenn sie sich untereinander aufreiben, und also den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Gräuel der Gewaltthätigkeit sammt ihren Urhebern bedeckt. — Für Staaten, im Verhältnisse unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als dass sie, ebenso, wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat (*civitas gentium*), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was *in thesi* richtig ist, *in hypothesi* verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik (wenn nicht alles verloren werden soll,) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden Bundes den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs. (*Furor impius intus — fremit horridus ore cruento.*†) Virgil.*) [4])

†) Die innere gottlose Wuth schäumt mit blutigem Rachen scheusslich. (A. d. H.)

*) Nach einem beendigten Kriege, beim Friedensschlusse, möchte es wohl für ein Volk nicht unschicklich sein, dass

Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das **Weltbürgerrecht** soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein."

Es ist hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede, und da bedeutet Hospitalität (Wirthbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein Gastrecht, worauf dieser Anspruch machen kann, (wozu ein besonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen,) sondern ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen, ursprünglich aber Niemand an einem Orte der Erde zu

---

nach dem Dankfeste ein Busstag ausgeschrieben würde, den Himmel im Namen des Staats um Gnade für die grosse Versündigung anzurufen, die das menschliche Geschlecht sich noch immer zu Schulden kommen lässt, sich keiner gesetzlichen Verfassung im Verhältniss auf andere Völker fügen zu wollen, sondern stolz auf seine Unabhängigkeit lieber das barbarische Mittel des Krieges (wodurch doch das, was gesucht wird, nämlich das Recht eines jeden Staats nicht ausgemacht wird,) zu gebrauchen. — Die Dankfeste während dem Kriege über einen erfochtenen Sieg, die Hymnen, die (auf gut israelitisch) dem Herrn der Heerschaaren gesungen werden, stehen mit der moralischen Idee des Vaters der Menschen in nicht minder starkem Kontrast; weil sie ausser der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenseitiges Recht suchen, (die traurig genug ist,) noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menschen oder ihr Glück zernichtet zu haben.

sein mehr Recht hat, als der Andere. — Unbewohnbare Theile dieser Oberfläche, das Meer und die Sandwüsten trennen diese Gemeinschaft, doch so, dass das Schiff, oder das Kameel (das Schiff der Wüste) es möglich machen, über diese herrenlosen Gegenden sich einander zu nähern und das Recht der Oberfläche, welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen. Die Unwirthbarkeit der Seeküsten (z. B. der Barbaresken), Schiffe in nahen Meeren zu rauben, oder gestrandete Schiffsleute zu Sklaven zu machen, oder die der Sandwüsten (der arabischen Beduinen), die Annäherung zu den nomadischen Stämmen als ein Recht anzusehen, sie zu plündern, ist also dem Naturrecht zuwider, welches Hospitalitätsrecht aber, d. i. die Befugniss der fremden Ankömmlinge sich nicht weiter erstreckt, als auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu versuchen. — Auf diese Art können entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden, und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können.

Vergleicht man hiemit das inhospitale Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Welttheils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt,) beweisen, bis zum Erschrecken weit. Amerika, die Negerländer, die Gewürzinseln, das Kap etc. waren bei ihrer Entdeckung für sie Länder, die Keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts. In Ostindien (Hindustan) brachten sie unter dem Vorwande bloss beabsichtigter Handelsniederlagen fremde Kriegesvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebornen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten desselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnoth, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei aller Uebel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag.

China*) und Japan (Nipon), die den Versuch mit

---

*) Um dieses grosse Reich mit dem Namen, womit es sich selbst benennt, zu schreiben, (nämlich China, nicht

solchen Gästen gemacht hatten, haben daher weislich, jenes zwar den Zugang, aber nicht den Eingang, dieses

---

Sina, oder einen diesem ähnlichen Laut,) darf man nur Georgii *Alphab. Tibet.* pag. 651—654, vornehmlich *Nota b* unten, nachsehen. — Eigentlich führt es, nach des Petersburger Prof. Fischer Bemerkung, keinen bestimmten Namen, womit es sich selbst benennt; der gewöhnlichste ist noch der des Worts *Kin*, nämlich Gold, (welches die Tibetaner mit *Ser* ausdrücken,) daher der Kaiser König des Goldes (des herrlichsten Landes von der Welt) genannt wird, welches Wort wohl im Reiche selbst wie *Chin* lauten, aber von den italienischen Missionairen (des Gutturalbuchstabens wegen) wie *Kin* ausgesprochen sein mag. — Hieraus ersieht man dann, dass das von den Römern sogenannte Land der Serer China war, die Seide aber über Gross-Tibet (vermuthlich durch Klein-Tibet und die Bucharei über Persien, so weiter) nach Europa gefördert worden, welches zu manchen Betrachtungen über das Alterthum dieses erstaunlichen Staats, in Vergleichung mit dem von Hindustan, bei der Verknüpfung mit Tibet, und durch dieses mit Japan hinleitet; indessen dass der Name Sina oder Tschina, den die Nachbarn diesem Lande geben sollen, zu nichts hinführt. — — Vielleicht lässt sich auch die uralte, obzwar nie recht bekannt gewordene Gemeinschaft Europens mit Tibet aus dem, was uns Hesychius hievon aufbehalten hat, nämlich dem Zuruf *Κονξ Ομπαξ* (*Konx Ompax*) des Hierophanten in den Eleusinischen Geheimnissen erklären. (S. Reise des jüngeren Anacharsis, 5. Theil, S. 447 u. f.) — Denn nach Georgii Alph. Tibet. bedeutet das Wort *Concioa* Gott, welches eine auffallende Aehnlichkeit mit *Konx* hat. *Pah-cio* (ib. p. 520), welches von den Griechen leicht wie *pax* ausgesprochen werden konnte, *promulgator legis*, die durch die ganze Natur vertheilte Gottheit (auch *Cencresi* genannt, p. 177). *Om* aber, welches La Croze durch *benedictus*, gesegnet, übersetzt, kann, auf die Gottheit angewandt, wohl nichts Anderes, als den Seliggepriesenen bedeuten, p. 507. Da nun P. Franz. Horatius von den tibetanischen Lhama's, die er oft befrug, was sie unter Gott (*Concioa*) verständen, jederzeit die Antwort bekam: „es ist die Versammlung aller Heiligen", (d. i. der seligen, durch die Lamaische Wiedergeburt, nach vielen Wanderungen durch allerlei Körper, endlich in die Gottheit zurückgekehrten, in Burchane, d. i. anbetungswürdige Wesen verwandelten Seelen p. 223,) so wird jenes geheimnissvolle Wort: *Konx Ompax*, wohl das heilige (*Konx*), selige

auch den ersteren nur einem einzigen europäischen Volk, den Holländern erlaubt, die sie aber doch dabei, wie Gefangene, von der Gemeinschaft mit den Eingebornen ausschliessen. Das Aergste hiebei (oder, aus dem Standpunkte eines moralischen Richters betrachtet, das Beste) ist, dass sie dieser Gewaltthätigkeit nicht einmal froh werden, dass alle diese Handlungsgesellschaften auf dem Punkte des nahen Umsturzes stehen, dass die Zuckerinseln, dieser Sitz der allergrausamsten und ausgedachtesten Sklaverei keinen wahren Ertrag abwerfen, sondern nur mittelbar, und zwar zu einer nicht sehr löblichen Absicht, nämlich zu Bildung der Matrosen für Kriegsflotten, und also wieder zu Führung der Kriege in Europa dienen, und dieses Mächten, die von der Frömmigkeit viel Werks machen, und, indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wissen wollen.

Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, dass die Rechtsverletzung an **einem** Platz der Erde an **allen** gefühlt wird; so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex, sowohl des Staats-, als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der continuirlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf. [5])

(*Om*) und **weise** (*Pax*), durch die Welt überall verbreitete höchste Wesen (die personificirte Natur) bedeuten sollen, und in den griechischen **Mysterien** gebraucht, wohl den **Monotheismus** für die Epopten, im Gegensatz mit dem **Polytheismus** des Volks angedeutet haben; obwohl P. Horatius (a. a. O.) hierunter einen Atheismus witterte. — Wie aber jenes geheimnissvolle Wort über Tibet zu den Griechen gekommen, lässt sich auf obige Art erklären und umgekehrt dadurch auch der frühe Verkehr Europens mit China über Tibet (vielleicht eher noch, als mit Hindustan,) wahrscheinlich machen.

Erster†) Zusatz.

Von der Garantie des ewigen Friedens.

Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die grosse Künstlerin Natur (*natura daedala rerum*), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmässigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmässigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache, Vorsehung*)

†) „Erster" fehlt in der 1. Ausg., weil der zweite Zusatz erst in der 2. Ausgabe hinzugekommen ist.

*) Im Mechanismus der Natur, wozu der Mensch (als Sinnenwesen) mit gehört, zeigt sich eine ihrer Existenz schon zum Grunde liegende Form, die wir uns nicht anders begreiflich machen können, als indem wir ihr den Zweck eines sie vorher bestimmenden Welturhebers unterlegen, dessen Vorherbestimmung wir die (göttliche) Vorsehung überhaupt, und, sofern sie in den Anfang der Welt gelegt wird, die gründende (*providentia conditrix; semel jussit, semper paret*, Augustin.), im Laufe der Natur aber, diesen nach allgemeinen Gesetzen der Zweckmässigkeit zu erhalten, die waltende Vorsehung (*providentia gubernatrix*), ferner zu besonderen, aber von dem Menschen nicht vorherzusehenden, sondern nur aus dem Erfolg vermutheten Zwecken, die leitende (*providentia directrix*), endlich sogar in Ansehung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, nicht mehr Vorsehung, sondern Fügung (*directio extraordinaria*) nennen, welche aber (da sie in der That auf Wunder hinweiset, obgleich die Begebenheiten nicht so genannt werden,) als solche erkennen zu wollen, thörichte Vermessenheit des Menschen ist; weil aus einer einzelnen Begebenheit auf ein besonderes Prinzip der wirkenden Ursache (dass diese Begebenheit Zweck, und nicht bloss naturmechanische Nebenfolge aus einem andern uns ganz unbekannten Zwecke sei,) zu schliessen ungereimt und voll

genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, oder auch nur

Eigendünkel ist, so fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag. — Ebenso ist auch die Eintheilung der Vorsehung (materialiter betrachtet), wie sie auf Gegenstände in der Welt geht, in die allgemeine und besondere, falsch und sich selbst widersprechend, (dass sie z. B. zwar eine Vorsorge zur Erhaltung der Gattungen der Geschöpfe sei, die Individuen aber dem Zufall überlasse;) denn sie wird eben in der Absicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde. — Vermuthlich hat man hier die Eintheilung der Vorsehung (formaliter betrachtet) nach der Art der Ausführung ihrer Absicht gemeint: nämlich in ordentliche (z. B. das jährliche Sterben und Wiederaufleben der Natur nach dem Wechsel der Jahreszeiten,) und ausserordentliche, (z. B. die Zuführung des Holzes an die Eisküsten, das da nicht wachsen kann, durch die Meerströme, für die dortigen Einwohner, die ohne das nicht leben könnten,) wo, ob wir gleich die physisch-mechanische Ursache dieser Erscheinungen uns gut erklären können, (z. B. durch die mit Holz bewachsenen Ufer der Flüsse der temperirten Länder, in welche jene Bäume hineinfallen und etwa durch den Golfstrom weiter verschleppt werden,) wir dennoch auch die teleologische nicht übersehen müssen, die auf die Vorsorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweiset. — Nur was den in den Schulen gebräuchlichen Begriff eines göttlichen Beitritts oder Mitwirkung (*concursus*) zu einer Wirkung in der Sinnenwelt betrifft, so muss dieser wegfallen. Denn das Ungleichartige paaren wollen (*gryphes jungere equis*), und den, der selbst die vollständige Ursache der Weltveränderungen ist, seine eigene prädeterminirende Vorsehung während dem Weltlaufe ergänzen zu lassen, (die also mangelhaft gewesen sein müsste,) z. B. zu sagen, dass nächst Gott der Arzt den Kranken zurecht gebracht habe, also als Beistand dabei gewesen sei, ist erstlich an sich widersprechend. Denn *causa solitaria non juvat*. Gott ist der Urheber des Arztes sammt allen seinen Heilmitteln, und so muss ihm, wenn man ja bis zum höchsten, uns theoretisch unbegreiflichen Urgrunde hinaufsteigen will, die Wirkung ganz zugeschrieben werden. Oder man kann sie auch ganz dem Arzt zuschreiben, sofern wir diese Begebenheit als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Weltursachen verfolgen. Zweitens bringt eine solche Denkungsart auch um alle bestimmte Prinzipien der

daraus auf sie schliessen, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt,) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit, nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältniss und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen,) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist. — Der Gebrauch des Wortes Natur ist auch, wenn es, wie hier, bloss um Theorie (nicht um Religion) zu thun ist, schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft, (als die sich in Ansehung des Verhältnisses der Wirkungen zu ihren Ursachen innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung halten muss,) und bescheidener, als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung, mit dem man sich vermessener Weise Ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimniss ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen.

Ehe wir nun diese Gewährleistung näher bestimmen, wird es nöthig sein, vorher den Zustand nachzusuchen, den die Natur für die auf ihrem grossen Schauplatz handelnden Personen veranstaltet hat, der ihre Friedenssicherung zuletzt nothwendig macht; — alsdann aber allererst die Art, wie sie diese leiste.

Ihre provisorische Veranstaltung besteht darin: dass sie 1) für die Menschen in allen Erdgegenden gesorgt

---

Beurtheilung eines Effekts. Aber in moralisch-praktischer Absicht, (die also ganz aufs Uebersinnliche gerichtet ist,) z. B. in dem Glauben, dass Gott den Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unsere Gesinnung ächt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir also in der Bestrebung zum Guten nichts nachlassen sollen, ist der Begriff des göttlichen *concursus* ganz schicklich und sogar nothwendig; wobei es sich aber von selbst versteht, dass Niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt) hieraus zu erklären versuchen muss, welches ein vorgebliches theoretisches Erkenntniss des Uebersinnlichen, mithin ungereimt ist.

hat, daselbst leben zu können; — 2) sie durch Krieg allerwärts hin, selbst in die unwirthbarsten Gegenden getrieben hat, um sie zu bevölkern; — 3) durch ebendenselben sie in mehr oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten genöthigt hat. — Dass in den kalten Wüsten am Eismeere noch das Moos wächst, welches das Rennthier unter dem Schnee hervorscharrt, um selbst die Nahrung, oder auch das Angespann des Ostiaken oder Samojeden zu sein; oder dass die salzigen Sandwüsten doch noch das Kameel, welches zu Bereisung derselben gleichsam geschaffen zu sein scheint, um sie nicht unbenutzt zu lassen, enthalten, ist schon bewundernswürdig. Noch deutlicher aber leuchtet der Zweck hervor, wenn man gewahr wird, wie ausser den bepelzten Thieren am Ufer des Eismeeres, noch Robben, Wallrosse und Wallfische an ihrem Fleische Nahrung, und mit ihrem Thran Feuerung für die dortigen Anwohner darreichen. Am meisten aber erregt die Vorsorge der Natur durch das Treibholz Bewunderung, was sie (ohne dass man recht weiss, wo es herkommt,) diesen gewächslosen Gegenden zubringt, ohne welches Material sie weder ihre Fahrzeuge und Waffen, noch ihre Hütten zum Aufenthalt zurichten könnten; wo sie dann mit dem Kriege gegen die Thiere genug zu thun haben, um unter sich friedlich zu leben. — — Was sie aber dahin getrieben hat, ist vermuthlich nichts Anderes, als der Krieg gewesen. Das erste Kriegswerkzeug aber unter allen Thieren, die der Mensch binnen der Zeit der Erdbevölkerung zu zähmen und häuslich zu machen gelernt hatte, ist das Pferd, (denn der Elephant gehört in die spätere Zeit, nämlich des Luxus schon errichteter Staaten,) so wie die Kunst, gewisse, für uns jetzt, ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach nicht mehr erkennbare Grasarten, Getraide genannt, anzubauen, imgleichen die Vervielfältigung und und Verfeinerung der Obstarten durch Verpflanzung und Einpfropfung, (vielleicht in Europa bloss zweier Gattungen, der Holzäpfel und Holzbirnen,) nur im Zustande schon errichteter Staaten, wo gesichertes Grundeigenthum stattfand, entstehen konnte, — nachdem die Menschen vorher in gesetzloser Freiheit von dem

Jagd-*), Fischer- und Hirtenleben bis zum Ackerleben durchgedrungen waren, und nun Salz und Eisen erfunden ward, vielleicht die ersten weit und breit gesuchten Artikel eines Handelsverkehrs verschiedener Völker wurden, wodurch sie zuerst in ein friedliches Verhältniss gegen einander, und so selbst mit Entfernteren in Einverständniss, Gemeinschaft und friedliches Verhältniss unter einander gebracht wurden.

Indem die Natur nun dafür gesorgt hat, dass Menschen allerwärts auf Erden leben könnten, so hat sie zugleich auch despotisch gewollt, dass sie allerwärts leben sollten, wenngleich wider ihre Neigung, und selbst ohne dass dieses Sollen zugleich einen Pflichtbegriff voraussetzte, der sie hiezu vermittelst eines moralischen Gesetzes verbände, — sondern sie hat, zu diesem ihrem Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt. — Wir sehen nämlich Völker, die an der Einheit ihrer Sprache die Einheit ihrer Abstammung kennbar machen, wie die Samojeden am Eismeer einerseits, und ein Volk von ähnlicher Sprache, zweihundert Meilen davon entfernt, im altaischen Gebirge andererseits, wozwischen sich ein anderes, nämlich mongolisches, berittenes und hiemit kriegerisches Volk, gedrängt und so jenen Theil ihres Stammes, weit von diesem, in die unwirthbarsten Eisgegenden versprengt hat, wo sie gewiss nicht aus eigener

*) Unter allen Lebensweisen ist das Jagdleben ohne Zweifel der gesitteten Verfassung am meisten zuwider; weil die Familien, die sich da vereinzelnen müssen, einander bald fremd und sonach in weitläuftigen Wäldern zerstreut, auch bald feindselig werden, da eine jede zu Erwerbung ihrer Nahrung und Kleidung viel Raum bedarf. — Das Noachische Blutverbot, 1. M. IX, 4—6, (welches, öfters wiederholt, nachher gar den neuangenommenen Christen aus dem Heidenthum, obzwar in anderer Rücksicht, von den Judenchristen zur Bedingung gemacht wurde, Apost. Gesch. XV, 20. XXI, 25. —) scheint uranfänglich nichts Anderes, als das Verbot des Jägerlebens gewesen zu sein; weil in diesem der Fall, das Fleisch roh zu essen, oft eintreten muss, mit dem Letzteren also das Erstere zugleich verboten wird.

Neigung sich hin verbreitet hätten*); — ebenso die Finnen in der nördlichsten Gegend von Europa, Lappen genannt, von den jetzt ebenso weit entfernten, aber der Sprache nach mit ihnen verwandten Ungarn durch dazwischen eingedrungene gothische und sarmatische Völker getrennt; und was kann wohl anders die Eskimos (vielleicht uralte europäische Abenteurer, ein von allen Amerikanern ganz unterschiedenes Geschlecht,) in Norden, und die Pescheräs im Süden von Amerika bis zum Feuerlande hingetrieben haben, als der Krieg, dessen sich die Natur als Mittel bedient, die Erde allerwärts zu bevölkern? Der Krieg aber selbst bedarf keines besondern Bewegungsgrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepfropft zu sein, und sogar als etwas Edles, wozu der Mensch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triebfedern, beseelt wird, zu gelten; so dass Kriegesmuth (von amerikanischen Wilden sowohl, als den europäischen, in den Ritterzeiten,) nicht bloss, wenn Krieg ist (wie billig), sondern auch, dass Krieg sei, von unmittelbarem grossem Werth zu sein geurtheilt wird, und er oft, bloss um jenen zu zeigen, angefangen, mithin an dem Kriege an sich selbst eine innere Würde gesetzt wird, sogar dass ihm auch wohl Philosophen, als einer gewissen Veredlung der Menschheit, eine Lobrede halten, uneingedenk des Ausspruchs jenes Griechen: „der Krieg ist darin schlimm, dass er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt." — So viel von dem, was die Natur für ihren eigenen Zweck,

*) Man könnte fragen: wenn die Natur gewollt hat, diese Eisküsten sollten nicht unbewohnt bleiben, was wird aus ihren Bewohnern, wenn sie ihnen dereinst (wie zu erwarten ist,) kein Treibholz mehr zuführte? Denn es ist zu glauben, dass bei fortrückender Kultur die Einsassen der temperirten Erdstriche das Holz, was an den Ufern ihrer Ströme wächst, besser benutzen, es nicht in die Ströme fallen, und so in die See wegschwemmen lassen werden. Ich antworte: die Anwohner des Obstroms, des Jenisei, des Lena u. s. w. werden es ihnen durch Handel zuführen, und dafür die Produkte aus dem Thierreich, woran das Meer an den Eisküsten so reich ist, einhandeln; wenn sie (die Natur) nur allererst den Frieden unter ihnen erzwungen haben wird.

in Ansehung der Menschengattung als einer Thierklasse, thut.

Jetzt ist die Frage, die das Wesentliche der Absicht auf den ewigen Frieden betrifft: „was die Natur in dieser Absicht, beziehungsweise auf den Zweck, den dem Menschen seine eigene Vernunft zur Pflicht macht, mithin zur Begünstigung seiner moralischen Absicht thue, und wie sie die Gewähr leiste, dass dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen thun sollte, aber nicht thut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, dass er es thun werde, gesichert sei, und zwar nach allen drei Verhältnissen des öffentlichen Rechts, des Staats-, Völker- und weltbürgerlichen Rechts." — Wenn ich von der Natur sage: sie will, dass dieses oder jenes geschehe, so heisst das nicht so viel, als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu thun, (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft,) sondern sie thut es selbst, wir mögen wollen oder nicht (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).

1. Wenn ein Volk auch nicht durch innere Misshelligkeit genöthigt würde, sich unter den Zwang öffentlicher Gesetze zu begeben, so würde es doch der Krieg von aussen thun, indem, nach der vorher erwähnten Naturanstalt, ein jedes Volk ein anderes, es drängende Volk zum Nachbar vor sich findet, gegen das es sich innerlich zu einem Staat bilden muss, um, als Macht, gegen diesen gerüstet zu sein. Nun ist die republikanische Verfassung die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen, aber auch die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten ist, dermassen, dass Viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbstsüchtigen Neigungen zu Hülfe, so, dass es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt, (die allerdings im Vermögen der Menschen ist,) jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, dass eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder

diese aufhebt; sodass der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenngleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben,) auflösbar und lautet so: „eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesammt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg ebenderselbe ist, als ob sie keine solchen bösen Gesinnungen hätten." Ein solches Problem muss auflöslich sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, dass sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen, und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen. Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisirten Staaten sehen, dass sie sich doch im äusseren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon sicherlich nicht die Ursache ist, (wie denn auch nicht von dieser die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt, von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten ist,) mithin der Mechanismus der Natur durch selbstsüchtige Neigungen, die natürlicher Weise einander auch äusserlich entgegenwirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen, und hiemit auch, so viel an dem Staat selbst liegt, den inneren sowohl, als äusseren Frieden zu befördern und zu sichern. — Hier heisst es also: die Natur will unwiderstehlich, dass das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte. Was man nun hier verabsäumt zu thun, das macht sich zuletzt selbst, obzwar

mit viel Ungemächlichkeit. — „Biegt man das Rohr zu stark, so brichts; und wer zu viel will, der will nichts.“ Bouterwek.

2. Die Idee des Völkerrechts setzt die Absonderung vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten voraus, und obgleich ein solcher Zustand an sich schon ein Zustand des Krieges ist, (wenn nicht eine föderative Vereinigung derselben dem Ausbruch der Feindseligkeiten vorbeugt;) so ist doch selbst dieser nach der Vernunftidee besser, als die Zusammenschmelzung derselben durch eine, die anderen überwachsende und in eine Universalmonarchie übergehende Macht; weil die Gesetze mit dem vergrösserten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüssen, und ein seelenloser Despotismus, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt. Indessen ist dieses das Verlangen jedes Staats (oder seines Oberhauptes), auf diese Art sich in den dauernden Friedenszustand zu versetzen, dass er, wo möglich, die ganze Welt beherrscht. Aber die Natur will es anders. — Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen*), die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Kultur und der allmähligen Annäherung der Menschen zu grösserer Einstimmung in Prinzipien, zum Einverständnisse in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus (auf dem Kirchhofe der Freiheit,) durch Schwächung aller Kräfte, sondern

*) Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade, als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagenden Mittel und ebenso verschiedene Religionsbücher (Zendavesta, Vedam, Koran u. s. w.) geben, aber nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene also können wohl nichts Anderes, als nur das Vehikel der Religion, was zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Oerter verschieden sein kann, enthalten.

durch ihr Gleichgewicht, im lebhaftesten Wetteifer derselben, hervorgebracht und gesichert wird.

3. Sowie die Natur weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts, gern unter sich durch List oder Gewalt vereinigen möchte; so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten (freilich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern, und wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen; denn grosse Vereinigungen zum Kriege können, der Natur der Sache nach, sich nur höchst selten zutragen und noch seltener glücken. — — Auf die Art garantirt die Natur, durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloss chimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.

Zweiter Zusatz.

Geheimer Artikel zum ewigen Frieden.†)

Ein geheimer Artikel in Verhandlungen des öffentlichen Rechts ist objektiv, d. i. seinem Inhalte nach betrachtet ein Widerspruch; subjektiv aber, nach der Qualität der Person beurtheilt, die ihn diktirt, kann gar

†) Dieser zweite Zusatz ist erst in der 2. Ausgabe hinzugekommen.

wohl darin ein Geheimniss statthaben, dass sie es nämlich für ihre Würde bedenklich findet, sich öffentlich als Urheberin desselben anzukündigen.

Der einzige Artikel dieser Art ist in dem Satze enthalten: „die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rathe gezogen werden."

Es scheint aber für die gesetzgebende Autorität eines Staats, dem man natürlicher Weise die grösste Weisheit beilegen muss, verkleinerlich zu sein, über die Grundsätze seines Verhaltens gegen andere Staaten bei Unterthanen (den Philosophen) Belehrung zu suchen; gleichwohl aber sehr rathsam es zu thun. Also wird der Staat die letzteren stillschweigend (also indem er ein Geheimniss daraus macht,) dazu auffordern, welches soviel heisst, als: er wird sie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensstiftung reden lassen, (denn das werden sie schon von selbst thun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet,) und die Uebereinkunft der Staaten unter einander über diesen Punkt bedarf auch keiner besonderen Verabredung der Staaten unter sich in dieser Absicht, sondern liegt schon in der Verpflichtung durch allgemeine (moralische gesetzgebende) Menschenvernunft. — Es ist aber hiemit nicht gemeint, dass der Staat den Grundsätzen des Philosophen vor den Aussprüchen des Juristen (des Stellvertreters der Staatsmacht) den Vorzug einräumen müsse, sondern nur, dass man ihn höre. Der letztere, der die Wage des Rechts und nebenbei auch das Schwert der Gerechtigkeit sich zum Symbol gemacht hat, bedient sich gemeiniglich des letzteren, nicht um etwa bloss alle fremde Einflüsse von dem ersteren abzuhalten, sondern, wenn die eine Schale nicht sinken will, das Schwert mit hinein zu legen (*vae victis*), wozu der Jurist, der nicht zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist, die grösste Versuchung hat, weil es seines Amts nur ist, vorhandene Gesetze anzuwenden, nicht aber, ob diese selbst nicht einer Verbesserung bedürfen, zu untersuchen, und rechnet diesen in der That niedrigeren Rang seiner Fakultät darum, weil er mit Macht begleitet ist, (wie es auch



mit den beiden anderen der Fall ist,) zu den höheren. — Die philosophische steht unter dieser verbündeten Gewalt auf einer sehr niedrigen Stufe. So heisst es z. B. von der Philosophie, sie sei die **Magd** der Theologie (und eben so lautet es von den zwei anderen). — Man sieht aber nicht recht, „ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt."

Dass Könige philosophiren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Dass aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zu Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich, und weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer **Propagande** verdachtlos. [6])

Anhang.

I.

Ueber die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden.

Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objektiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln sollen, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, dass man es doch nicht könne. Denn alsdann fällt dieser Begriff von selbst weg (*ultra posse nemo obligatur*); mithin kann es keinen Streit der Politik, als ausübender Rechtslehre, mit der Moral, als einer solchen, aber theoretischen, (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben; man müsste denn unter der letzteren eine allgemeine Klugheitslehre, d. i. eine Theorie der Maximen verstehen, zu seinen auf Vortheil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen, d. i. leugnen, dass es überhaupt eine Moral gebe.

Die Politik sagt: „seid klug wie die Schlangen;" die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: „und ohne Falsch wie die Tauben." Wenn Beides nicht in einem Gebote zusammen bestehen kann, so ist wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch durchaus Beides vereinigt sein, so ist der Begriff vom Gegentheil absurd, und die Frage, wie jener Streit aus-

zugleichen sei, lässt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Obgleich der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, eine Theorie enthält, der die Praxis leider! sehr häufig widerspricht; so ist doch der gleichfalls theoretische: Ehrlichkeit ist besser, denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d. i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Thun und Lassen der Menschen nach dem Mechanismus der Natur mit Sicherheit vorherverkündigen (obgleich ihn dem Wunsche gemäss hoffen) lassen. Was man aber zu thun habe, um im Gleise der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu und hiemit zum Endzweck leuchtet sie uns überall hell genug vor.

Nun gründet aber der Praktiker (dem die Moral blosse Theorie ist,) seine treulose Absprechung unserer gutmüthigen Hoffnung (selbst bei eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf: dass er aus der Natur des Menschen vorherzusehen vorgiebt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen. — Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprinzipien zu leben, (die distributive Einheit des Willens Aller) zu diesem Zweck nicht hinreichend, sondern dass Alle zusammen diesen Zustand wollen, (die kollektive Einheit des vereinigten Willens,) diese Auflösung einer schweren Aufgabe wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft werde; und da also über diese Verschiedenheit des partikularen Wollens Aller noch eine vereinigende Ursache desselben hinzukommen muss, um einen gemeinschaftlichen Willen herauszubringen, welches Keiner von Allen vermag: so ist in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich (da man ohnedem des Gesetz-

gebers moralische Gesinnung hiebei wenig in Anschlag bringen kann, er werde, nach geschehener Vereinigung der wüsten Menge in ein Volk, diesem es nun überlassen, eine rechtliche Verfassung durch ihren gemeinsamen Willen zu Stande zu bringen,) grosse Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten lässt.

Da heisst es dann: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen. Ein Staat, der einmal im Besitz ist, unter keinen äusseren Gesetzen zu stehen, wird sich in Ansehung der Art, wie er gegen andere Staaten sein Recht suchen soll, nicht von ihrem Richterstuhl abhängig machen, und selbst ein Welttheil, wenn er sich einem andern, der ihm übrigens nicht im Wege ist, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verstärkung seiner Macht, durch Beraubung oder gar Beherrschung derselben, nicht unbenutzt lassen; und so zerrinnen nun alle Plane der Theorie für das Staats-, Völker-, und Weltbürgerrecht in sachleere unausführliche Ideale; dagegen eine Praxis, die auf empirische Prinzipien der menschlichen Natur gegründet ist, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen sicheren Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne.

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz giebt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, blosser Mechanismus der Natur ist, so ist Politik (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen,) die ganze praktische Weisheit, und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke. Findet man diesen aber doch unumgänglich nöthig, mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einschränkenden Bedingung der letztern zu erheben, so muss die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden. Ich kann mir nun zwar einen moralischen Politiker, d. i. einen, der die Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, dass sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen politischen Moralisten denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmanns sich zuträglich findet.

Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältniss angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie, sobald wie möglich, gebessert und dem Naturrecht, sowie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne; sollte es auch ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten. Da nun die Zerreissung eines Bandes der Staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine bessere Verfassung an die Stelle derselben zu treten in Bereitschaft ist, aller, hierin mit der Moral einhelligen Staatsklugkeit zuwider ist; so wäre es zwar ungereimt, zu fordern, jenes Gebrechen müsse sofort und mit Ungestüm abgeändert werden; aber dass wenigstens die Maxime der Nothwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne, um in beständiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgesetzen besten Verfassung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. Ein Staat kann sich auch schon republikanisch regieren, wenn er gleich noch der vorliegenden Constitution nach despotische Herrschermacht besitzt; bis allmählig das Volk des Einflusses der blossen Idee der Autorität des Gesetzes (gleich als ob es physische Gewalt besässe,) fähig wird, und sonach zur eigenen Gesetzgebung (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist,) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmässiger Weise eine gesetzmässigere errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurückzuführen, obgleich während derselben Jeder, der sich damit gewaltthätig oder arglistig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen sein würde. Was aber das äussere Staatenverhältniss betrifft, so kann von einem Staat nicht verlangt werden, dass er seine, obgleich despotische Verfassung (die aber doch die stärkere in Beziehung auf äussere Feinde ist,) ablegen solle, so lange er Gefahr läuft, von andern Staaten sofort verschlungen zu

werden; mithin muss bei jenem Vorsatz doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu besserer Zeitgelegenheit erlaubt sein.*)

Es mag also immer sein, dass die despotisirenden (in der Ausübung fehlenden) Moralisten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angepriesene Massregeln) mannigfaltig verstossen, so muss sie doch die Erfahrung, bei diesem ihrem Verstoss wider die Natur, nach und nach in ein besseres Gleis bringen; statt dessen die moralisirenden Politiker, durch Beschönigung rechtswidriger Staatsprinzipien, unter dem Vorwande einer, des Guten nach der Idee, wie sie die Vernunft vorschreibt, nicht fähigen menschlichen Natur, soviel an ihnen ist, das Besserwerden unmöglich machen und die Rechtsverletzung verewigen.

Statt der Praxis, deren sich diese staatsklugen Männer rühmen, gehen sie mit Praktiken um, indem sie bloss darauf bedacht sind, dadurch, dass sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden, (um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen,) das Volk und, wo möglich, die ganze Welt preiszugeben; nach der Art ächter Juristen, (vom Handwerke, nicht von der Gesetzgebung,) wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da dieser ihr Geschäft nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muss ihnen jede, jetzt vor-

*) Dies sind Erlaubnissgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden; weil doch irgend eine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmässige Verfassung besser ist, als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine übereilte Reform treffen würde. — Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen, zur Pflicht machen; Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbeiführt, nicht zur Beschönigung einer noch grösseren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen.

handene gesetzliche Verfassung und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die beste sein; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu sein, ihnen den Wahn einflösst, auch über Prinzipien einer Staatsverfassung überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin *a priori*, nicht empirisch) urtheilen zu können; wenn sie darauf gross thun, Menschen zu kennen, (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu thun haben,) ohne doch den Menschen, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen, (wozu ein höherer Standpunkt der anthropologischen Beobachtung erfordert wird,) mit diesen Begriffen aber versehen, ans Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorschreibt, gehen: so können sie diesen Ueberschritt nicht anders, als mit dem Geist der Chikane thun, indem sie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen, nur nach Freiheitsprinzipien gesetzmässigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht beständige Staatsverfassung möglich ist; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker, mit Vorbeigehung jener Idee, empirisch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am besten bestandenen, mehrentheils aber rechtswidrigen Staatsverfassungen eingerichtet waren, lösen zu können glaubt. — Die Maximen, deren er sich hiezu bedient, (ob er sie zwar nicht laut werden lässt,) laufen ohngefähr auf folgende sophistische Maximen hinaus.

1. *Fac et excusa.* Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über sein Volk, oder über ein anderes benachbarte); die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher nach der That vortragen, und die Gewalt beschönigen lassen, vornehmlich im ersten Fall, wo die obere Gewalt im Innern sofort auch die gesetzgebende Obrigkeit ist, der man gehorchen muss, ohne darüber zu vernünfteln, als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe sinnen, und die Gegengründe darüber noch erst abwarten wollte. Diese Dreistigkeit selbst giebt einen gewissen Anschein von innerer Ueberzeugung

der Rechtmässigkeit der That, und der Gott *bonus eventus* ist nachher der beste Rechtsvertreter.

2. *Si fecisti, nega.* Was du selbst verbrochen hast, z. B. um dein Volk zur Verzweiflung und so zum Aufruhr zu bringen, das leugne ab, dass es deine Schuld sei, sondern behaupte, dass es die der Widerspenstigkeit der Unterthanen, oder auch, bei deiner Bemächtigung eines benachbarten Volks, die Schuld der Natur des Menschen sei, der, wenn er dem Anderen nicht mit Gewalt zuvorkommt, sicher darauf rechnen kann, dass dieser ihm zuvorkommen und sich seiner bemächtigen werde.

3. *Divide et impera.* Das ist: sind gewisse privilegirte Häupter in deinem Volk, welche dich bloss zu ihrem Oberhaupte (*primus inter pares*) gewählt haben, so veruneinige jene unter einander, und entzweie sie mit dem Volk; stehe nun dem letzteren unter Vorspiegelung grösserer Freiheit bei, so wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Oder sind es äussere Staaten, so ist Erregung der Misshelligkeit unter ihnen ein ziemlich sicheres Mittel, unter dem Schein des Beistandes des Schwächeren einen nach dem anderen dir zu unterwerfen.

Durch diese politischen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen; denn sie sind insgesammt schon allgemein bekannt; auch ist es mit ihnen nicht der Fall sich zu schämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete. Denn weil sich grosse Mächte nie vor dem Urtheil des gemeinen Haufens, sondern nur eine vor der andern schämen, was aber jene Grundsätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, sondern nur das Misslingen derselben sie beschämt machen kann, (denn in Ansehung der Moralität der Maximen kommen sie alle untereinander überein;) so bleibt ihnen immer die politische Ehre übrig, auf die sie sicher rechnen können, nämlich die der Vergrösserung ihrer Macht auf welchem Wege sie auch erworben sein mag.*)

---

*) Wenngleich eine gewisse in der menschlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit von Menschen, die in einem Staat

Aus allen diesen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre, den Friedenszustand unter Menschen aus dem kriegerischen des Naturzustandes herauszubringen, erhellet wenigstens so viel: dass die Menschen, ebensowenig in ihren Privatverhältnissen, als in ihren öffentlichen, dem Rechtsbegriff entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich bloss auf Handgriffe der Klugheit zu gründen, mithin dem Be-

---

zusammen leben, noch bezweifelt und statt ihrer der Mangel einer, noch nicht weit genug fortgeschrittenen Kultur (die Rohigkeit) zur Ursache der gesetzwidrigen Erscheinungen ihrer Denkungsart mit einigem Scheine angeführt werden möchte, so fällt sie doch, im äusseren Verhältniss der Staaten gegen einander, ganz unverdeckt und unwidersprechlich in die Augen. Im Innern jedes Staats ist sie durch den Zwang der bürgerlichen Gesetze verschleiert, weil der Neigung zur wechselseitigen Gewaltthätigkeit der Bürger eine grössere Gewalt, nämlich die der Regierung, mächtig entgegenwirkt, und so nicht allein dem Ganzen einen moralischen Anstrich (*causae non causae*) giebt, sondern auch dadurch, dass dem Ausbruch gesetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeschoben wird, die Entwickelung der moralischen Anlage zur unmittelbaren Achtung fürs Recht wirklich viel Erleichterung bekommt. — Denn ein Jeder glaubt nun von sich, dass er wohl den Bechtsbegriff heilig halten und treu befolgen würde, wenn er sich nur von jedem Andern eines Gleichen gewärtigen könnte; welches Letztere ihm die Regierung zum Theil sichert; wodurch dann ein grosser Schritt zur Moralität (obgleich noch nicht moralischer Schritt) gethan wird, diesem Pflichtbegriff auch um sein selbst willen, ohne Rücksicht auf Erwiderung anhänglich zu sein. — Da ein Jeder aber, bei seiner guten Meinung von sich selber, doch die böse Gesinnung bei allen Anderen voraussetzt, so sprechen sie einander wechselseitig ihr Urtheil: dass sie Alle, was das Faktum betrifft, wenig taugen; (woher es komme, da es doch der Natur des Menschen, als eines freien Wesens, nicht Schuld gegeben werden kann, mag unerörtert bleiben.) Da aber doch auch die Achtung für den Rechtsbegriff, deren der Mensch sich schlechterdings nicht entschlagen kann, die Theorie des Vermögens, ihm angemessen zu werden, auf das Feierlichste sanktionirt, so sieht ein Jeder, dass er seinerseits jenem gemäss handeln müsse, Andere mögen es halten, wie sie wollen.

griffe eines öffentlichen Rechts allen Gehorsam aufzukündigen, (welches vornehmlich in dem des Völkerrechts auffallend ist,) sondern ihm an sich alle gebührende Ehre widerfahren lassen, wenn sie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen aussinnen sollten, um ihm in der Praxis auszuweichen und der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung und der Verband alles Rechts zu sein. — Um dieser Sophisterei (wenngleich nicht der durch sie beschönigten Ungerechtigkeit,) ein Ende zu machen und die falschen Vertreter der Mächtigen der Erde zum Geständnisse zu bringen, dass es nicht das Recht, sondern die Gewalt sei, der sie zum Vortheil sprechen, von welcher sie, gleich als ob sie selbst hiebei was zu befehlen hätten, den Ton annehmen, wird es gut sein, das Blendwerk aufzudecken, womit man sich und Andere hintergeht, das oberste Prinzip, von dem die Absicht auf den ewigen Frieden ausgeht, ausfindig zu machen und zu zeigen: das alles das Böse, was ihm im Wege ist, davon herrühre, dass der politische Moralist da anfängt, wo der moralische Politiker billiger Weise endigt, und, indem er so die Grundsätze dem Zweck unterordnet, (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannt,) seine eigenen Absichten vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverständniss zu bringen.

Um die praktische Philosophie mit sich selbst einig zu machen, ist nöthig, zuvörderst die Frage zu entscheiden: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom materialen Prinzip derselben, dem Zweck (als Gegenstand der Willkür) der Anfang gemacht werden müsse, oder vom formalen, d. i. demjenigen (bloss auf Freiheit im äussern Verhältniss gestellten), darnach es heisst: handle so, dass du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden, (der Zweck mag sein, welcher er wolle.)

Ohne alle Zweifel muss das letztere Prinzip vorangehen; denn es hat, als Rechtsprinzip, unbedingte Nothwendigkeit, statt dessen das erstere nur unter Voraussetzung empirischer Bedingungen des vorgesetzten Zwecks, nämlich der Ausführung desselben, nöthigend ist, und wenn dieser Zweck (z. B. der ewige Friede) auch Pflicht

wäre, so müsste doch diese selbst aus dem formalen Prinzip der Maximen äusserlich zu handeln abgeleitet worden sein. — Nun ist das erstere Prinzip, das des politischen Moralisten, (das Problem des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts,) eine blosse Kunstaufgabe (*problema technicum*), das zweite dagegen, als Prinzip des moralischen Politikers, welchem es eine sittliche Aufgabe (*problema morale*) ist, im Verfahren von dem anderen himmelweit unterschieden, um den ewigen Frieden, den man nun nicht bloss als physisches Gut, sondern auch als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zustand wünscht, herbeizuführen.

Zur Auflösung des ersten, nämlich des Staats-Klugheitsproblems, wird viel Kenntniss der Natur erfordert, um ihren Mechanismus zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch ist alle diese ungewiss in Ansehung ihres Resultats, den ewigen Frieden betreffend; man mag nun die eine oder die andere der drei Abtheilungen des öffentlichen Rechts nehmen. Ob das Volk im Gehorsam und zugleich im Flor besser durch Strenge, oder Lockspeise der Eitelkeit, ob durch Obergewalt eines Einzigen, oder durch Vereinigung mehrerer Häupter, vielleicht auch bloss durch einen Dienstadel, oder durch Volksgewalt, im Innern, und zwar auf lange Zeit gehalten werden könne, ist ungewiss. Man hat von allen Regierungsarten (die einzige ächt-republikanische, die aber nur einem moralischen Politiker in den Sinn kommen kann, ausgenommen,) Beispiele des Gegentheils in der Geschichte. — Noch ungewisser ist ein auf Statuten nach Ministerialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache ist und auf Verträgen beruht, die in demselben Akt ihrer Beschliessung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Uebertretung enthalten. — Dagegen dringt sich die Auflösung des zweiten, nämlich des Staatsweisheitsproblems, so zu sagen, von selbst auf, ist Jedermann einleuchtend, und macht alle Künstelei zu Schanden, führt dabei gerade zum Zweck; doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht übereilter Weise mit Gewalt herbeizuziehen, sondern sich ihm, nach Beschaffenheit der günstigen Umstände, unablässig zu nähern.

Da heisst es denn: „trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von selbst zufallen.“ Denn das hat die Moral Eigenthümliches an sich, und zwar in Ansehung ihrer Grundsätze des öffentlichen Rechts, (mithin in Beziehung auf eine *a priori* erkennbare Politik,) dass, je weniger sie das Verhalten von dem vorgesetzten Zweck, dem beabsichtigten, es sei physischem oder sittlichem Vortheil, abhängig macht, desto mehr sie dennoch zu diesem im Allgemeinen zusammenstimmt; welches daher kömmt, weil es gerade der *a priori* gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältniss verschiedener Völker unter einander) ist, der allein, was unter Menschen Rechtens ist, bestimmt; diese Vereinigung des Willens Aller aber, wenn nur in der Ausübung consequent verfahren wird, auch nach dem Mechanismus der Natur, zugleich die Ursache sein kann, die abgezweckte Wirkung hervorzubringen und dem Rechtsbegriffe Effekt zu verschaffen. — So ist es z. B. ein Grundsatz der moralischen Politik: dass sich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen solle, und dieses Prinzip ist nicht auf Klugheit, sondern auf Pflicht gegründet. Nun mögen dagegen politische Moralisten noch so viel über den Naturmechanismus einer in Gesellschaft tretenden Menschenmenge, welcher jene Grundsätze entkräftete und ihre Absicht vereiteln werde, vernünfteln, oder auch durch Beispiele schlecht organisirter Verfassungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräsentationssystem) ihre Behauptung dagegen zu beweisen suchen, so verdienen sie kein Gehör; vornehmlich da eine solche verderbliche Theorie das Uebel wohl gar selbst bewirkt, was sie vorhersagt, nach welcher der Mensch mit den übrigen lebenden Maschinen in eine Klasse gewofen wird, denen nur noch das Bewusstsein, dass sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte, um sie in ihrem eigenen Urtheil zu den elendesten unter allen Weltwesen zu machen.

Der zwar etwas renommistische klingende, sprüchwörtlich in Umlauf gekommene, aber wahre Satz: *fiat*

justitia, pereat mundus, das heisst zu deutsch: „es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesammt darüber zu Grunde gehen," ist ein wackerer, alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichneten krummen Wege abschneidender Rechtsgrundsatz; nur dass er nicht missverstanden, und etwa als Erlaubniss, sein eigenes Recht mit der grössten Strenge zu benutzen, (welches der ethischen Pflicht widerstreiten würde,) sondern als Verbindlichkeit der Machthabenden, Niemandem sein Recht aus Ungunst oder Mitleiden gegen Andere zu weigern oder zu schmälern, verstanden wird; wozu vorzüglich eine nach reinen Rechtsprinzipien eingerichtete innere Verfassung des Staats, dann aber auch die der Vereinigung desselben mit andern benachbarten oder auch entfernten Staaten zu einer (einem allgemeinen Staat analogischen) gesetzlichen Ausgleichung ihrer Streitigkeiten erfordert wird. — Dieser Satz will nichts Anderes sagen: als die politischen Maximen müssen nicht von der, aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht vom Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstande macht (vom Wollen), als dem obersten (aber empirischen) Prinzip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Prinzip *a priori* durch reine Vernunft gegeben ist,) ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen. Die Welt wird keineswegs dadurch untergehen, dass der bösen Menschen weniger wird. Das moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, dass es in seinen Absichten (vornehmlich in Verhältniss gegen andere Gleichgesinnte) sich selbst zuwider und zerstörend ist, und so dem (moralischen) Prinzip des Guten, wenngleich durch langsame Fortschritte, Platz macht.

Es giebt also objektiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjektiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muss,) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tu-

gend dient, deren wahrer Muth (nach dem Grundsatze: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito,*)*) in gegenwärtigem Falle nicht sowohl darin besteht, den Uebeln und Aufopferungen mit festem Vorsatz sich entgegenzusetzen, welche hiebei übernommen werden müssen, sondern dem weit gefährlicheren, lügenhaften und verrätherischen, aber doch vernünftelnden, die Schwäche der menschlichen Natur zur Rechtfertigung aller Uebertretung vorspiegelnden bösen Prinzip in uns selbst in die Augen zu sehen und seine Arglist zu besiegen.

In der That kann der politische Moralist sagen: Regent und Volk, oder Volk und Volk thun **einander** nicht Unrecht, wenn sie einander gewaltthätig oder hinterlistig befehden, ob sie zwar überhaupt darin Unrecht thun, dass sie dem Rechtsbegriffe, der allein den Frieden auf ewig begründen könnte, alle Achtung versagen. Denn weil der Eine seine Pflicht gegen den Andern übertritt, der gerade ebenso rechtswidrig gegen jenen gesinnt ist, so geschieht ihnen beiderseits ganz recht, wenn sie sich untereinander aufreiben, doch so, dass von dieser Race immer noch genug übrig bleibt, um dieses Spiel bis in die entferntesten Zeiten nicht aufhören zu lassen, damit eine späte Nachkommenschaft an ihnen dereinst ein warnendes Beispiel nehme. Die Vorsehung im Laufe der Welt ist hiebei gerechtfertigt; denn das moralische Prinzip im Menschen erlischt nie, die, pragmatisch, zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Prinzip tüchtige Vernunft wächst noch dazu beständig durch immer fortschreitende Cultur, mit ihr aber auch die Schuld jener Uebertretungen. Die Schöpfung allein: dass nämlich ein solcher Schlag von verderbten Wesen überhaupt hat auf Erden sein sollen, scheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können, (wenn wir annehmen, dass es mit dem Menschengeschlechte nie besser bestellt sein werde, noch könne;) aber dieser Standpunkt der Beurtheilung ist für uns viel zu hoch, als dass wir unsere Begriffe (von Weisheit) der obersten uns unerforschlichen Macht in theoretischer Absicht unterlegen könnten. — Zu solchen verzweifelten Folge-

---

*) Weiche den Uebeln nicht, sondern tritt ihnen desto kühner entgegen. A. d. H.

rungen werden wir unvermeidlich hingetrieben, wenn wir nicht annehmen, die reinen Rechtsprinzipien haben objektive Realität, d. i. sie lassen sich ausführen; und darnach müsse auch von Seiten des Volks im Staate, und weiterhin von Seiten der Staaten gegen einander gehandelt werden; die empirische Politik mag auch dagegen einwenden, was sie wolle. Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. — Das Recht der Menschen muss heilig gehalten werden, mag es der herrschenden Gewalt auch noch so grosse Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbiren, und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muss ihre Kniee vor dem erstern beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird. [7])

II.

Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transscendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts.

Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verschiedenen empirisch-gegebenen Verhältnissen der Menschen im Staat oder auch der Staaten unter einander), so wie es sich die Rechtslehrer gewöhnlich denken, abstrahire, so bleibt noch die Form der Publizität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit, (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann,) mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben würde.

Diese Fähigkeit der Publizität muss jeder Rechtsanspruch haben, und sie kann also, da es sich ganz leicht

beurtheilen lässt, ob sie in einem vorkommenden Falle stattfinde, d. i. ob sie sich mit den Grundsätzen des Handelnden vereinigen lasse oder nicht, ein leicht zu brauchendes, *a priori* in der Vernunft anzutreffendes Kriterium abgeben, im letzteren Falle die Falschheit (Rechtswidrigkeit) des gedachten Anspruchs (*praetensio juris*), gleichsam durch ein Experiment der reinen Vernunft, sofort zu erkennen.

Nach einer solchen Abstraktion von allem Empirischen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält, (dergleichen das Bösartige der menschlichen Natur ist, welches den Zwang nothwendig macht,) kann man folgenden Satz die transscendentale Formel des öffentlichen Rechts nennen:

> „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht."

Dieses Prinzip ist nicht bloss als ethisch (zur Tugendlehre gehörig), sondern auch als juridisch (das Recht der Menschen angehend) zu betrachten. Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden lassen, ohne dadurch meine eigene Absicht zugleich zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muss, wenn sie gelingen soll, und zu der ich mich nicht öffentlich bekennen kann, ohne dass dadurch unausbleiblich der Widerstand Aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde, kann diese nothwendige und allgemeine, mithin *a priori* einzusehende Gegenbearbeitung Aller gegen mich nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her haben, womit sie Jedermann bedroht. — Es ist ferner bloss negativ, d. i. es dient nur, um, vermittelst desselben, was gegen Andere nicht recht ist, zu erkennen. — Es ist gleich einem Axiom unerweislich-gewiss und überdem leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beispielen des öffentlichen Rechts zu ersehen ist.

1. Was das Staatsrecht (*jus civitatis*), nämlich das innere, betrifft; so kommt in ihm die Frage vor, welche Viele für schwer zu beantworten halten, und die das transscendentale Prinzip der Publicität ganz leicht auflöst: „ist Aufruhr ein rechtmässiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines sogenannten Tyrannen

(*non titulo, sed exercitio talis*) abzuwerfen?" Die Rechte des Volks sind gekränkt, und ihm (dem Tyrannen) geschieht kein Unrecht durch die Entthronung; daran ist kein Zweifel. Nichtsdestoweniger ist es doch von den Unterthanen im höchsten Grade unrecht, auf diese Art ihr Recht zu suchen, und sie können ebensowenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn sie in diesem Streit unterlägen und nachher deshalb die härteste Strafe ausstehen müssten.

Hier kann nun Vieles für und dawider vernünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatische Deduktion der Rechtsgründe ausmachen will; allein das transscendentale Prinzip der Publicität des öffentlichen Rechts kann sich diese Weitläuftigkeit ersparen. Nach demselben fragt sich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk selbst, ob es sich wohl getraue, die Maxime des Vorsatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man sieht leicht ein, dass, wenn man es bei der Stiftung einer Staatsverfassung zur Bedingung machen wollte, in gewissen vorkommenden Fällen gegen das Oberhaupt Gewalt auszuüben, so müsste das Volk sich einer rechtmässigen Macht über jenes anmassen. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder, wenn beides zur Bedingung der Staatserrichtung gemacht würde, so würde gar keine möglich sein, welches doch die Absicht des Volks war. Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet also dadurch ein, dass die Maxime desselben dadurch, dass man sich öffentlich dazu bekennte, seine eigene Absicht unmöglich machen würde. Man müsste sie also nothwendig verheimlichen. — Das Letztere wäre aber von Seiten des Staatsoberhauptes eben nicht nothwendig. Er kann frei heraussagen, dass er jeden Aufruhr mit dem Tode der Rädelsführer bestrafen werde, diese mögen auch immer glauben, er habe seinerseits das Fundamentalgesetz zuerst übertreten: denn wenn er sich bewusst ist, die unwiderstehliche Obergewalt zu besitzen, (welches auch in jeder bürgerlichen Verfassung so angenommen werden muss, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen Jeden im Volk gegen den Andern zu schützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen,) so darf er nicht sorgen, durch die Bekanntwerdung seiner

Maxime seine eigene Absicht zu vereiteln, womit auch ganz wohl zusammenhängt, dass, wenn der Aufruhr dem Volke gelänge, jenes Oberhaupt in die Stelle des Unterthans zurücktreten, eben sowohl keinen Wiedererlangungsaufruhr beginnen, aber auch nicht zu befürchten haben müsste, wegen seiner vormaligen Staatsführung zur Rechenschaft gezogen zu werden. [8])

2. Was das Völkerrecht betrifft. — Nur unter Voraussetzung irgend eines rechtlichen Zustandes (d. i. derjenigen äusseren Bedingung, unter der dem Menschen ein Recht wirklich zu Theil werden kann,) kann von einem Völkerrecht die Rede sein; weil es, als ein öffentliches Recht, die Publikation eines, Jedem das Seine bestimmenden allgemeinen Willens schon in seinem Begriffe enthält, und dieser *status juridicus* muss aus irgend einem Vertrage hervorgehen, der nicht eben (gleich dem, woraus ein Staat entspringt,) auf Zwangsgesetze gegründet sein darf, sondern allenfalls auch der einer fortwährend-freien Association sein kann, wie der oben erwähnte der Föderalität verschiedener Staaten. Denn ohne irgend einen rechtlichen Zustand, der die verschiedenen (physischen oder moralischen) Personen thätig verknüpft, mithin im Naturzustande, kann es kein anderes, als bloss ein Privatrecht geben. — Hier tritt nun auch ein Streit der Politik mit der Moral (diese als Rechtslehre betrachtet) ein, wo dann jenes Kriterium der Publicität der Maximen gleichfalls seine leichte Anwendung findet, doch nur so, dass der Vertrag die Staaten nur in der Absicht verbindet, unter einander und zusammen gegen andere Staaten sich im Frieden zu erhalten, keinesweges aber um Erwerbungen zu machen. — Da treten nun folgende Fälle der Antinomie zwischen Politik und Moral ein, womit zugleich die Lösung derselben verbunden wird.

a) „Wenn einer dieser Staaten dem andern etwas versprochen hat, es sei Hülfleistung, oder Abtretung gewisser Länder, oder Subsidien u. dgl.; so fragt sich, ob er sich in einem Fall, an dem des Staats Heil hängt, vom Worthalten dadurch losmachen kann, dass er sich in einer doppelten Person betrachtet wissen will, erstlich als Souverain, da er Niemandem in seinem Staat verantwortlich ist; dann aber wiederum bloss als oberster

Staatsbeamte, der dem Staat Rechenschaft geben müsse; da denn der Schluss dahin ausfällt, dass, wozu er sich in der ersteren Qualität verbindlich gemacht hat, davon werde er in der zweiten losgesprochen." — Wenn nun aber ein Staat (oder dessen Oberhaupt) diese seine Maxime laut werden liesse, so würde natürlicher Weise entweder ein jeder Andere ihn fliehen, oder sich mit Anderen vereinigen, um seinen Anmassungen zu widerstehen, welches beweiset, dass Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf diesen Fuss (der Offenheit) ihren Zweck selber vereiteln, mithin jene Maxime unrecht sein müsse.

b) „Wenn eine bis zur furchtbaren Grösse (*potentia tremenda*) angewachsene benachbarte Macht Besorgniss erregt: kann man annehmen, sie werde, weil sie kann, auch unterdrücken wollen, und giebt das den Mindermächtigen ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derselben, auch ohne vorhergegangene Beleidigung?" — Ein Staat, der seine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Uebel nur noch gewisser und schneller herbeiführen. Denn die grössere Macht würde der kleineren zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letzteren betrifft, so ist das nur ein schwacher Rohrstab gegen den, der das *divide et impera* zu benutzen weiss. — Diese Maxime der Staatsklugheit, öffentlich erklärt, vereitelt also nothwendig ihre eigene Absicht, und ist folglich ungerecht.

c) „Wenn ein kleinerer Staat durch seine Lage den Zusammenhang eines grösseren trennt, der diesem doch zu seiner Erhaltung nöthig ist, ist dieser nicht berechtigt, jenen sich zu unterwerfen und mit dem seinigen zu vereinigen?" — Man sieht leicht, dass der grössere eine solche Maxime ja nicht vorher müsse laut werden lassen; denn entweder die kleinern Staaten würden sich frühzeitig vereinigen, oder andere Mächtige würden um diese Beute streiten, mithin macht sie sich durch ihre Offenheit selbst unthunlich; ein Zeichen, dass sie ungerecht ist und es auch in sehr hohem Grade sein kann; denn ein klein Objekt der Ungerechtigkeit hindert nicht, dass die daran bewiesene Ungerechtigkeit sehr gross sei.

3. Was das Weltbürgerrecht betrifft, so übergehe ich es hier mit Stillschweigen; weil wegen der

Analogie desselben mit dem Völkerrecht die Maximen desselben leicht anzugeben und zu würdigen sind. [9])

Man hat hier nun zwar an dem Prinzip der Unverträglichkeit der Maximen des Völkerrechts mit der Publicität ein gutes Kennzeichen der Nichtübereinstimmung der Politik mit der Moral (als Rechtslehre). Nun bedarf man aber auch belehrt zu werden, welches denn die Bedingung ist, unter der ihre Maximen mit dem Recht der Völker übereinstimmen? Denn es lässt sich nicht umgekehrt schliessen: dass, welche Maximen die Publicität vertragen, dieselben darum auch gerecht sind; weil, wer die entschiedene Obermacht hat, seiner Maximen nicht Hehl haben darf. — Die Bedingung der Möglichkeit eines Völkerrechts überhaupt ist, dass zuvörderst ein rechtlicher Zustand existire. Denn ohne diesen giebts kein öffentliches Recht, sondern alles Recht, was man sich ausser demselben denken mag (im Naturzustande), ist bloss Privatrecht. Nun haben wir oben gesehen, dass ein föderativer Zustand der Staaten, welcher bloss die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige, mit der Freiheit derselben vereinbare, rechtliche Zustand sei. Also ist die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein (der also nach Rechtsprinzipien *a priori* gegeben und nothwendig ist,) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Basis die Stiftung des ersteren in ihrem grösstmöglichen Umfange, ohne welchen Zweck alle ihre Klügelei Unweisheit und verschleierte Ungerechtigkeit ist. — Diese Afterpolitik hat nun ihre Casuistik, trotz der besten Jesuiterschule, — die *reservatio mentalis:* in Abfassung öffentlicher Verträge, mit solchen Ausdrücken, die man gelegentlich zu seinem Vortheil auslegen kann, wie man will, (z. B. den Unterschied des *status quo de fait* und *de droit;*) — den *probabilismus:* böse Absichten an Anderen zu erklügeln oder auch Wahrscheinlichkeiten ihres möglichen Uebergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlicher Staaten zu machen; — endlich das *peccatum philosophicum* (*peccatillum, baggatelle*)*:* das Verschlingen

eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel grösserer, zum vermeintlich grössern Weltbesten, gewinnt, für eine leicht-verzeihliche Kleinigkeit zu halten.*)

Den Vorschub hiezu giebt die Zweizüngigkeit der Politik in Ansehung der Moral, einen oder den andern Zweig derselben zu ihrer Absicht zu benutzen. — Beides, die Menschenliebe und die Achtung fürs Recht der Menschen, ist Pflicht; jene aber nur bedingte, diese dagegen unbedingte, schlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige zuerst völlig versichert sein muss, der sich dem süssen Gefühl des Wohlthuns überlassen will. Mit der Moral im ersteren Sinne (als Ethik) ist die Politik leicht einverstanden, um das Recht der Menschen ihren Oberen preiszugeben; aber mit der in der zweiten Bedeutung (als Rechtslehre), vor der sie ihre Knie beugen müsste, findet sie es rathsam, sich gar nicht auf Vertrag einzulassen, ihr lieber alle Realität abzustreiten, und alle Pflichten auf lauter Wohlwollen auszudeuten; welche Hinterlist einer lichtscheuen Politik durch die Publicität jener ihrer Maximen leicht vereitelt werden würde, wenn jene es nur wagen wollte, dem Philosophen die Publicität der seinigen angedeihen zu lassen.

In dieser Absicht schlage ich ein anderes transscendentales und bejahendes Prinzip des öffentlichen Rechts vor, dessen Formel diese sein würde:

„Alle Maximen, die der Publicität bedürfen, (um ihren Zweck nicht zu verfehlen,) stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen.“

Denn wenn sie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, so müssen sie dem allgemeinen Zweck des Publikums (der Glückseligkeit) gemäss sein, womit

---

*) Die Belege zu solchen Maximen kann man in des Herrn Hofr. Garve Abhandlung: „über die Verbindung der Moral mit der Politik, 1788,“ antreffen. Dieser würdige Gelehrte gesteht gleich zu Anfange, eine genugthuende Antwort auf diese Frage nicht geben zu können. Aber sie dennoch gut zu heissen, obzwar mit dem Geständniss, die dagegen sich regenden Einwürfe nicht völlig heben zu können, scheint doch eine grössere Nachgiebigkeit gegen die zu sein, die sehr geneigt sind, sie zu missbrauchen, als wohl rathsam sein möchte, einzuräumen.

zusammen zu stimmen (es mit seinem Zustande zufrieden zu machen,) die eigentliche Aufgabe der Politik ist. Wenn aber dieser Zweck nur durch die Publicität, d. i. durch die Entfernung alles Misstrauens gegen die Maximen derselben erreichbar sein soll, so müssen diese auch mit dem Recht des Publikums in Eintracht stehen; denn in diesem allein ist die Vereinigung der Zwecke Aller möglich. — Die weitere Ausführung und Erörterung dieses Prinzips muss ich für eine andere Gelegenheit aussetzen; nur dass es eine transscendentale Formel sei, ist aus der Entfernung aller empirischen Bedingungen (der Glückseligkeitslehre), als der Materie des Gesetzes, und der blossen Rücksicht auf die Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit zu ersehen.

Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden,) beständig näher kommt.[10])

Ueber ein vermeintes Recht,

aus

Menschenliebe zu lügen.

1797.

In der Schrift: *Frankreich*, im Jahr 1797, sechstes Stück, Nr. 1: Von den politischen Gegenwirkungen, von Benjamin Constant, ist Folgendes S. 123 enthalten.

„Der sittliche Grundsatz: es sei eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den sehr unmittelbaren Folgerungen, die ein deutscher Philosoph aus diesem Grundsatze gezogen hat, der so weit geht, zu behaupten: dass die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte: ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde.“ *)

Der französische Philosoph widerlegt S. 124 diesen Grundsatz auf folgende Art. „Es ist eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen. Der Begriff von Pflicht ist unzertrennbar von dem Begriff des Rechts. Eine Pflicht ist, was bei einem Wesen den Rechten eines anderen entspricht. Da wo es keine Rechte giebt, giebt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu sagen, ist also eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Mensch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die Anderen schadet.“

Das πρῶτον ψεῦδος ††) liegt hier in dem Satze: „*Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat.*“

---

*) „J. D. Michaelis in Göttingen hat diese seltsame Meinung noch früher vorgetragen, als Kant. Dass Kant der Philosoph sei, von dem diese Stelle redet, hat mir der Verfasser dieser Schrift selbst gesagt.“ K. Fr. Cramer. †)

†) Dass dieses wirklich an irgend einer Stelle, deren ich mich aber jetzt nicht mehr besinnen kann, von mir gesagt worden, gestehe ich hiedurch. I. Kant.

††) D. i.: der erste Irrthum. A. d. H.

Zuerst ist anzumerken, dass der Ausdruck: *ein Recht auf die Wahrheit haben*, ein Wort ohne Sinn ist. Man muss vielmehr sagen: der Mensch habe ein Recht auf seine eigene Wahrhaftigkeit (*veracitas*), d. i. auf die subjektive Wahrheit in seiner Person. Denn objektiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde so viel sagen, als: es komme, wie überhaupt beim Mein und Dein, auf seinen Willen an, ob ein gegebener Satz wahr oder falsch sein solle; welches dann eine seltsame Logik abgeben würde.

Nun ist die erste Frage: ob der Mensch, in Fällen, wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann, die Befugniss (das Recht) habe, unwahrhaft zu sein. Die zweite Frage ist: ob er nicht gar verbunden sei, in einer gewissen Aussage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nöthigt, unwahrhaft zu sein, um eine ihn bedrohende Missethat an sich oder einem Anderen zu verhüten.

Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden,*) es mag ihm oder einem Anderen daraus auch noch so grosser Nachtheil erwachsen; und ob ich zwar dem, welcher mich ungerechter Weise zur Aussage nöthigt, nicht Unrecht thue, wenn ich sie verfälsche, so thue ich doch durch eine solche Verfälschung, die darum auch (obzwar nicht im Sinn des Juristen,) Lüge genannt werden kann, im wesentlichsten Stücke der Pflicht überhaupt Unrecht: d. i. ich mache, so viel an mir ist, dass Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüssen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.

Die Lüge also, bloss als vorsätzlich unwahre Deklaration gegen einen andern Menschen definirt, bedarf nicht des Zusatzes, dass sie einem Anderen schaden

---

*) Ich mag hier nicht den Grundsatz bis dahin schärfen, zu sagen: „Unwahrhaftigkeit ist Verletzung der Pflicht gegen sich selbst.“ Denn dieser gehört zur Ethik; hier aber ist von einer Rechtspflicht die Rede. — Die Tugendlehre sieht in jener Uebertretung nur auf Nichtswürdigkeit, deren Vorwurf der Lügner sich selbst zuzieht.

müsse; wie die Juristen es zu ihrer Definition verlangen (*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius*).†) Denn sie schadet jederzeit einem Anderen, wenngleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.

Diese gutmüthige Lüge kann aber auch durch einen Zufall (*casus*) strafbar werden, nach bürgerlichen Gesetzen; was aber bloss durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äusseren Gesetzen als Unrecht abgeurtheilt werden. Hast du nämlich einen eben jetzt mit Mordsucht Umgehenden durch eine Lüge an der That verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist du aber strenge bei der Wahrheit geblieben, so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergesehene Folge mag sein, welche sie wolle. Es ist doch möglich, dass, nachdem du dem Mörder, auf die Frage: ob der von ihm Angefeindete zu Hause sei, ehrlicher Weise mit Ja geantwortet hast, dieser doch unbemerkt ausgegangen ist, und so dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die That also nicht geschehen wäre; hast du aber gelogen, und gesagt, er sei nicht zu Hause, und er ist auch wirklich (obzwar dir unbewusst) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und seine That an ihm verübte; so kannst du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden. Denn hättest du die Wahrheit, so gut du sie wusstest, gesagt; so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen, und die That verhindert worden. Wer also lügt, so gutmüthig er dabei auch gesinnt sein mag, muss die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büssen, so unvorhergesehen sie auch immer sein mögen; weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist, die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muss, deren Gesetz, wenn man ihr auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird.

---

†) Die Lüge ist eine Unwahrheit zum Nachtheil eines Andern. A. d. H.

Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein.

Wohldenkend und zugleich richtig ist hiebei Hrn. Constant's Anmerkung über die Verschreiung solcher strenger und sich vorgeblich in unausführbare Ideen verlierender, hiemit aber verwerflicher Grundsätze. — „Jedesmal, (sagt er S. 123 unten,) wenn ein als wahr bewiesener Grundsatz unanwendbar scheint, so kömmt es daher, dass wir den mittleren Grundsatz nicht kennen, der das Mittel der Anwendung enthält.“ Er führt (S. 121) die Lehre von der Gleichheit als den ersten, die gesellschaftliche Kette bildenden Ring an: „dass (S. 122) nämlich kein Mensch anders, als durch solche Gesetze gebunden werden kann, zu deren Bildung er mit beigetragen hat. In einer sehr ins Enge zusammengezogenen Gesellschaft kann dieser Grundsatz auf unmittelbare Weise angewendet werden, und bedarf, um ein gewöhnlicher zu werden, keines mittleren Grundsatzes. Aber in einer sehr zahlreichen Gesellschaft muss man einen neuen Grundsatz zu demjenigen noch hinzufügen, den wir hier anführen. Dieser mittlere Grundsatz ist: dass die Einzelnen zur Bildung der Gesetze entweder in eigener Person oder durch Stellvertreter beitragen können. Wer den ersten Grundsatz auf eine zahlreiche Gesellschaft anwenden wollte, ohne den mittleren dazu zu nehmen, würde unfehlbar ihr Verderben zuwege bringen. Allein dieser Umstand, der nur von der Unwissenheit oder Ungeschicklichkeit des Gesetzgebers zeugte, würde nichts gegen den Grundsatz beweisen.“ — Er beschliesst S. 125 hiemit: „Ein als wahr anerkannter Grundsatz muss also niemals verlassen werden; wie anscheinend auch Gefahr dabei sich befindet.“ (Und doch hatte der gute Mann den unbedingten Grundsatz der Wahrhaftigkeit, wegen der Gefahr, die er für die Gesellschaft bei sich führe, selbst verlassen; weil er keinen mittleren Grundsatz entdecken konnte, der diese Gefahr zu verhüten diente, und hier auch wirklich keiner einzuschieben ist.)

Wenn man die Namen der Personen, so wie sie hier aufgeführt werden, beibehalten will; so verwechselte „der französische Philosoph“ die Handlung, wodurch Jemand

einem Anderen schadet (*nocet*), indem er die Wahrheit, deren Geständniss er nicht umgehen kann, sagt, mit derjenigen, wodurch er diesem Unrecht thut (*laedit*). Es war bloss ein Zufall (*casus*), dass die Wahrhaftigkeit der Aussage dem Einwohner des Hauses schadete, nicht eine freie That (in juridischer Bedeutung). Denn aus seinem Rechte, von einem Anderen zu fordern, dass er ihm zum Vortheile lügen solle, würde ein aller Gesetzmässigkeit widerstreitender Anspruch folgen. Jeder Mensch aber hat nicht allein ein Recht, sondern sogar die strengste Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Aussagen, die er nicht umgehen kann; sie mag nun ihm selbst oder Anderen schaden. Er selbst thut also hiemit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen verursacht der Zufall. Denn jener ist hierin gar nicht frei, um zu wählen; weil die Wahrhaftigkeit (wenn er einmal sprechen muss,) unbedingte Pflicht ist. — Der „deutsche Philosoph“ wird also den Satz (S. 124): „Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat,“ nicht zu seinem Grundsatze annehmen: erstlich wegen der undeutlichen Formel desselben, indem Wahrheit kein Besitzthum ist, auf welchen dem Einen das Recht verwilligt, Anderen aber verweigert werden könne; dann aber vornehmlich, weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit (als von welcher hier allein die Rede ist,) keinen Unterschied zwischen Personen macht, gegen die man diese Pflicht haben, oder gegen die man sich auch von ihr lossagen könne, sondern weil es unbedingte Pflicht ist, die in allen Verhältnissen gilt. [1])

Um nun von einer Metaphysik des Rechts (welche von allen Erfahrungsbedingungen abstrahirt,) zu einem Grundsatze der Politik (welcher diese Begriffe auf Erfahrungsfälle anwendet,) und vermittelst dieses zur Auflösung einer Aufgabe der letzteren, dem allgemeinen Rechtsprinzip gemäss, zu gelangen, wird der Philosoph 1) ein Axiom, d. i. einen apodiktisch gewissen Satz, der unmittelbar aus der Definition des äusseren Rechts (Zusammenstimmung der Freiheit eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze) hervorgeht, 2) ein Postulat (des äusseren öffentlichen Gesetzes, als vereinigten Willens Aller nach

dem Prinzip der Gleichheit, ohne welche keine Freiheit von Jedermann statthaben würde, 3) ein Problem geben, wie es anzustellen sei, dass in einer noch so grossen Gesellschaft dennoch Eintracht nach Prinzipien der Freiheit und Gleichheit erhalten werde (nämlich vermittelst eines repräsentativen Systems); welches dann ein Grundsatz der Politik sein wird, deren Veranstaltung und Anordnung nun Dekrete enthalten wird, die, aus der Erfahrungserkenntniss der Menschen gezogen, nur den Mechanismus der Rechtsverwaltung, und wie dieser zweckmässig einzurichten sei, beabsichtigen. — — Das Recht muss nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Rechte angepasst werden.

„Ein als wahr anerkannter (ich setze hinzu: *a priori* anerkannter, mithin apodiktischer) Grundsatz muss niemals verlassen werden, wie anscheinend auch Gefahr sich dabei befindet,“ sagt der Verfasser. Nur muss man hier nicht die Gefahr (zufälliger Weise) zu schaden, sondern überhaupt Unrecht zu thun verstehen; welches geschehen würde, wenn ich die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die gänzlich unbedingt ist und in Aussagen die oberste rechtliche Bedingung ausmacht, zu einer bedingten und noch andern Rücksichten untergeordneten mache; und obgleich ich durch eine gewisse Lüge in der That Niemandem Unrecht thue, doch das Prinzip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich nothwendigen Aussagen überhaupt verletze (formaliter, obgleich nicht materialiter Unrecht thue); welches viel schlimmer ist, als gegen irgend Jemanden eine Ungerechtigkeit begehen, weil eine solche That nicht eben immer einen Grundsatz dazu im Subjekte voraussetzt.

Der, welcher die Anfrage, die ein Anderer an ihn ergehen lässt: ob er in seiner Aussage, die er jetzt thun soll, wahrhaft sein wolle oder nicht? nicht schon mit Unwillen über den gegen ihn hiemit geäusserten Verdacht: er möge auch wohl ein Lügner sein, aufnimmt, sondern sich die Erlaubniss ausbittet, sich erst auf mögliche Ausnahmen zu besinnen, ist schon ein Lügner (*in potentia*)†); weil er zeigt, dass er die Wahr-

†) Der Möglichkeit nach. A. d. H.

haftigkeit nicht für Pflicht an sich selbst anerkenne, sondern sich Ausnahmen vorbehält von einer Regel, die ihrem Wesen nach keiner Ausnahme fähig ist, weil sie sich in dieser geradezu selbst widerspricht.

Alle rechtlich-praktische Grundsätze müssen strenge Wahrheit enthalten, und die hier sogenannten mittleren können nur die nähere Bestimmung ihrer Anwendung auf vorkommende Fälle (nach Regeln der Politik), aber niemals Ausnahmen von jenen enthalten; weil diese die Allgemeinheit vernichten, derenwegen allein sie den Namen der Grundsätze führen.[2])

Ueber

die Buchmacherei.

Zwei Briefe

an

Herrn Friedrich Nicolai. [1])

1798.

Erster Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai den Schriftsteller.

Die gelehrten Reliquien des vortrefflichen (oft auch ins Komisch-Burleske malenden) Möser fielen in die Hände seines vieljährigen Freundes, des Herrn Friedrich Nicolai. Es war ein Theil einer fragmentarischen Abhandlung Möser's mit der Aufschrift: über Theorie und Praxis, welche jenem in der Handschrift mitgetheilt worden, und, wie Herr Nicolai annimmt, dass Möser selbst sie würde mitgetheilt haben, wenn er sie noch ganz beendigt hätte, und wobei angemerkt wird: „dass Möser nicht allein Royalist, sondern auch, wenn man es so nennen will, ein Aristokrat oder ein Vertheidiger des Erbadels zur Verwunderung und zum Aergerniss vieler neueren Politiker in Deutschland gewesen sei.“ — „Unter andern habe man (s. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, erste Auflage, S. 192 †) behaupten wollen: dass nie ein Volk aus freiem und überlegtem Entschlusse eine solche Erblichkeit einräumen würde;“ wogegen denn Möser, in seiner bekannten launigten Manier, eine Erzählung dichtet: da Personen in sehr hohen Aemtern, gleich als Vice-Könige, auch eigentlich als wahre Unterthanen des Staats, auftreten und zwölf Fälle angeführt werden, in deren sechs ersteren die Söhne des verstorbenen Beamten übergangen werden, dafür es mit den Unterthanen schlecht steht; dagegen man nun die sechs letzteren wählt, wobei das Volk sich besser befindet; — wo-

†) Vgl. oben S. 147.

raus dann klar erhelle: dass ein Volk seine eigene Erbunterthänigkeit gar wohl beschliessen und handgreifliche Praxis diese, so wie manche andere luftige Theorie, zur Belustigung der Leser als Spreu verblasen werde.

So ist es mit der auf den Vortheil des Volks berechneten Maxime immer bewandt: dass, so klug es sich auch durch Erfahrung geworden zu sein dünken möchte, wen es sich zum subalternen Herrscher wählen wollte; es kann und wird sich dabei oft hässlich verrechnen; weil die Erfahrungsmethode klug zu sein (das pragmatische Prinzip) schwerlich eine andere Leitung haben wird, als es durch Schaden zu werden. — Nun ist aber hier jetzt von einer sicheren, durch die Vernunft vorgezeichneten Leitung die Rede, welche nicht wissen will, wie das Volk wählen wird, um seinen jedesmaligen Absichten zu genügen, sondern wie es unbedingt wählen soll: jene mögen für dasselbe zuträglich sein oder nicht (das moralische Prinzip); d. i. es ist davon die Frage: was und wie, wenn das Volk zu wählen aufgefordert wird, nach dem Rechtsprinzip von ihm beschlossen werden muss. Denn diese ganze Aufgabe ist, als eine zur Rechtslehre (in jenen metaph. Anfangsgr. d. R. L. S. 192) gehörige Frage, ob der Souverain einen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern zu gründen berechtigt sei, zu beurtheilen, und da ist alsdann der Ausspruch: dass das Volk keine solche untergeordnete Gewalt vernunftmässig beschliessen kann und wird; weil es sich sonst den Launen und dem Gutdünken eines Unterthans, der doch selbst regiert zu werden bedarf, unterwerfen würde, welches sich widerspricht. — Hier ist das Prinzip der Beurtheilung nicht empirisch, sondern ein Prinzip *a priori*; wie alle Sätze, deren Assertion zugleich Nothwendigkeit bei sich führt, welche auch allein Vernunfturtheile (zum Unterschiede der Verstandesurtheile) abgeben. Dagegen ist empirische Rechtslehre, wenn sie zur Philosophie und nicht zum statutarischen Gesetzbuch gezählt wird, ein Widerspruch mit sich selbst.*)

*) Nach dem Prinzip der Eudämonie (der Glückseligkeitslehre), worin keine Nothwendigkeit und Allgemeingül-

Das war nun gut; aber, — wie die alten *Muhmen* im Märchenton zu erzählen pflegen, — auch nicht allzugut. Die Fiction nimmt nun einen anderen Gang.

Nachdem nämlich in den sechs folgenden Gouvernements das Volk nun zur allgemeinen Freude den Sohn des Vorigen gewählt hatte, so traten, wie die visionäre Geschichte weiter sagt, theils durch die während der Zeit allmählig fortrückende leidige Aufklärung, theils auch, weil eine jede Regierung für das Volk ihre Lasten hat, wo die Austauschung der alten gegen eine neue vor der Hand Erleichterung verspricht, nunmehr Demagogen im Volke auf, und da wurde dekretirt, wie folgt:

Nämlich im siebenten Gouvernement erwählte nun zwar das Volk den Sohn des vorigen Herzogs. Dieser aber war in Cultur und Luxus mit dem Zeitalter schon fortgerückt und hatte wenig Lust, durch gute Wirthschaft die Wohlhabenheit desselben zu erhalten, desto mehr aber zu geniessen. Er liess daher das alte Schloss verfallen, um Lust- und Jagdhäuser zu festlichen Vergnügungen und Wildhetzen, zur eigenen und des Volks Ergötzlichkeit und Geschmack einzurichten. Das herrliche Theater sammt dem alten silbernen Tafelservice wurden, jenes in grosse Tanzsäle, dieses in geschmackvolleres Porzelain verwandelt; unter dem Vorwande, dass das Silber, als Geld, im Lande einen besseren Umlauf des Handels verspreche. — Im achten fand der nun gut eingegrasete, vom Volk bestätigte Regierungserbe es, selbst mit Einwilligung des Volks, gerathener,

---

tigkeit angetroffen wird, (indem es jedem Einzelnen überlassen bleibt, zu bestimmen, was er, nach seiner Neigung, zur Glückseligkeit zählen will,) wird das Volk allerdings eine solche erbliche Gouvernementsverfassung wählen dürfen; — nach dem eleutheronomischen aber (von der ein Theil die Rechtslehre ist,) wird es keinen subalternen äusseren Gesetzgeber statuiren; weil es sich hiebei als selbst gesetzgebend, und diesen Gesetzen zugleich unterthan betrachten, und die Praxis sich daher (in Sachen der reinen Vernunft) schlechterdings nach der Theorie richten muss. — Es ist unrecht, so zu dekretiren; es mag auch noch so gebräuchlich und sogar in vielen Fällen dem Staat nützlich sein; welches Letztere doch niemals gewiss ist.

das bis dahin gebräuchliche Primogeniturrecht abzuschaffen; denn diesem müsse es doch einleuchten, dass der Erstgeborne darum doch nicht zugleich der Weisestgeborne sei. — Im neunten würde sich das Volk doch bei der Errichtung gewisser im Personal wechselnden Landescollegien besser, als bei der Ansetzung der Regierung mit alten bleibenden Räthen, die zuletzt gemeiniglich den Despoten spielen, und glücklicher finden; des vorgeschlagenen Erbpastors nicht zu gedenken: als wodurch sich die Obskurantenzunft der Geistlichen verewigen müsste. — Im zehnten, wie im eilften, hiess es, ist die Anekelung der Missheirathen eine Grille der alten Lehnsverfassung, zum Nachtheil der durch die Natur Geadelten, und es ist vielmehr ein Beweis der Aufkeimung edler Gefühle im Volk, wenn es, — wie bei den Fortschritten in der Aufklärung unausbleiblich ist, — Talent und gute Denkungsart über die Musterrolle des anerbenden Ranges wegsetzt; — — so wie im zwölften man zwar die Gutmüthigkeit der alten Tante, dem jungen unmündigen, zum künftigen Herzog muthmasslich bestimmten Kinde, ehe es noch versteht, was das sagen wolle, belächeln wird; es aber zum Staatsprinzip zu machen, ungereimte Zumuthung sein würde. Und so verwandeln sich des Volks Launen, wenn es beschliessen darf, sich selbst einen erblichen Gouverneur zu geben, der doch selbst noch Unterthan bleibt, in Missgestalten, die ihrer Absicht (auf Glückseligkeit) so sehr entgegen sind, dass es heissen wird: *turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne.* †)

Man kann also jede aufs Glückseligkeitsprinzip gegründete Verfassung, selbst wenn man *a priori* mit Sicherheit angeben könnte, das Volk werde sie jeder anderen vorziehen, ins Lächerliche parodiren; und indem man die Rückseite der Münze aufwirft, von der Wahl des Volks, das sich einen Herrn geben will, dasselbe sagen, was jener Grieche vom Heirathen sagte: „was du auch immer thun magst, — es wird dich gereuen."

Herr Friedrich Nicolai also ist mit seiner Deutung

---

†) Das schöne Weib von oben endet scheusslich nach unten in einen schwarzen Fisch. A. d. H.

und Vertheidigung in der vorgeblichen Angelegenheit eines Andern (nämlich Möser's) verunglückt. — Es wird aber schon besser gehen, wenn wir ihn mit seiner eigenen beschäftigt sehen werden.

Zweiter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai den Verleger.

Die Buchmacherei ist kein unbedeutender Erwerbszweig in einem der Cultur nach schon weit vorgeschrittenen gemeinen Wesen; wo die Leserei zum beinahe unentbehrlichen und allgemeinen Bedürfniss geworden ist. — Dieser Theil der Industrie in einem Lande aber gewinnt dadurch ungemein, wenn jene fabrikenmässig betrieben wird; welches aber nicht anders, als durch einen, den Geschmack des Publikums und die Geschicklichkeit jedes dabei anzustellenden Fabrikanten zu beurtheilen und zu bezahlen vermögenden Verleger geschehen kann. — Dieser bedarf aber zur Belebung seiner Verlagshandlung eben nicht den inneren Gehalt und Werth der von ihm verlegten Waare in Betrachtung zu ziehen; wohl aber den Markt, worauf, und die Liebhaberei des Tages, wozu die allenfalls ephemerischen Producte der Buchdruckerpresse in lebhaften Umlauf gebracht und, wenngleich nicht dauerhaften, doch geschwinden Abgang finden können.

Ein erfahrener Kenner der Buchmacherei wird, als Verleger, nicht erst darauf warten, dass ihm von schreibseligen, allezeit fertigen Schriftstellern ihre eigene Waare zum Verkauf angeboten wird: er sinnt sich, als Direktor einer Fabrik, die Materie sowohl als die Façon aus, welche muthmasslich, — es sei durch ihre Neuigkeit oder auch Scurrilität des Witzes, damit das lesende Publikum etwas zum Angaffen und zum Belachen bekomme, — welche, sage ich, die grösste Nachfrage, oder allenfalls auch nur die schnellste Abnahme haben wird; wo dann gar nicht darnach gefragt wird: wer, oder wie viel an einer dem Persifliren geweiheten, sonst

vielleicht dazu wohl nicht geeigneten Schrift gearbeitet haben mögen, der Tadel einer solchen Schrift aber alsdann doch nicht auf seine (des Verlegers) Rechnung fällt, sondern den gedungenen Buchmacher treffen muss.

Der, welcher in Fabrikationen und Handel ein mit der Freiheit des Volks vereinbares öffentliches Gewerbe treibt, ist allemal ein guter Bürger; es mag verdriessen, wen es wolle. Denn der Eigennutz, der dem Polizeigesetze nicht widerspricht, ist kein Verbrechen; und Herr Nicolai, als Verleger, gewinnt in dieser Qualität wenigstens sicherer, als in der eines Autors; weil das Verächtliche der Verzerrungen seines aufgestellten Sempronius Gundibert und Consorten als Harlekin nicht den trifft, der die Bude aufschlägt, sondern der darauf die Rolle des Narren spielt.

Wie wird es nun aber mit der leidigen Frage über Theorie und Praxis, in Betreff der Autorschaft des Herrn Friedrich Nicolai; durch welche die gegenwärtige Censur eigentlich ist veranlasst worden, und die auch mit jener in enger Verbindung steht? — Der jetzt eben vorgestellte Fall der Verlagsklugheit im Gegensatz mit der Verlagsgründlichkeit (der Ueberlegenheit des Scheins über die Wahrheit) kann nach denselben Grundsätzen, wie der in der Möser'schen Dichtung, abgeurtheilt werden; nur dass man statt des Wortes Praxis, welches eine offene und ehrliche Behandlung einer Aufgabe bedeutet, das der Praktiken (mit langgezogener Penultima) braucht und so alle Theorie in den Augen eines Geschäftsmannes kindisch und lächerlich zu machen sucht; welches dann nach dem Grundsatze: die Welt will betrogen sein, — so werde sie dann betrogen! — auch seinen Zweck nicht verfehlen wird.

Was aber die völlige Unwissenheit und Unfähigkeit dieser spöttisch nachäffenden Philosophen, über Vernunfturtheile abzusprechen, klar beweist, ist, dass sie gar nicht zu begreifen scheinen, was Erkenntniss *a priori* (von ihnen sinnreich: das Vonvornerkenntniss genannt,) zum Unterschiede vom empirischen eigentlich sagen

wolle. Die Kritik der reinen Vernunft hat es ihnen zwar oft und deutlich genug gesagt: dass es Sätze sind, die mit dem Bewusstsein ihrer inneren Nothwendigkeit und absoluten Allgemeinheit (apodiktische) ausgesprochen, mithin nicht wiederum als von der Erfahrung abhängig anerkannt werden, die also an sich nicht so oder auch anders sein können; weil sonst die Eintheilung der Urtheile nach jenem possierlichen Beispiele ausfallen würde: „braun waren Pharaon's Kühe; doch auch von andern Farben.“ Aber Niemand ist blinder, als der nicht sehen will, und dieses Nichtwollen hat hier ein Interesse, nämlich durch die Seltsamkeit des Spektakels, wo Dinge, aus der natürlichen Lage gerückt, auf dem Kopf stehend vorgestellt werden, viel Neugierige herbei zu ziehen, um durch eine Menge von Zuschauern (wenigstens auf kurze Zeit) den Markt zu beleben und so im literarischen Gewerbe die Handelsindustrie nicht einschlummern zu lassen; welches dann doch auch seinen, wenngleich nicht eben beabsichtigten Nutzen hat, nämlich vom zuletzt anekelnden Possenspiel sich hernach desto ernstlicher zur gründlichen Bearbeitung der Wissenschaften anzuschicken.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.

Immanuel Kant's
kleinere Schriften
zur
Ethik und Religions-Philosophie.

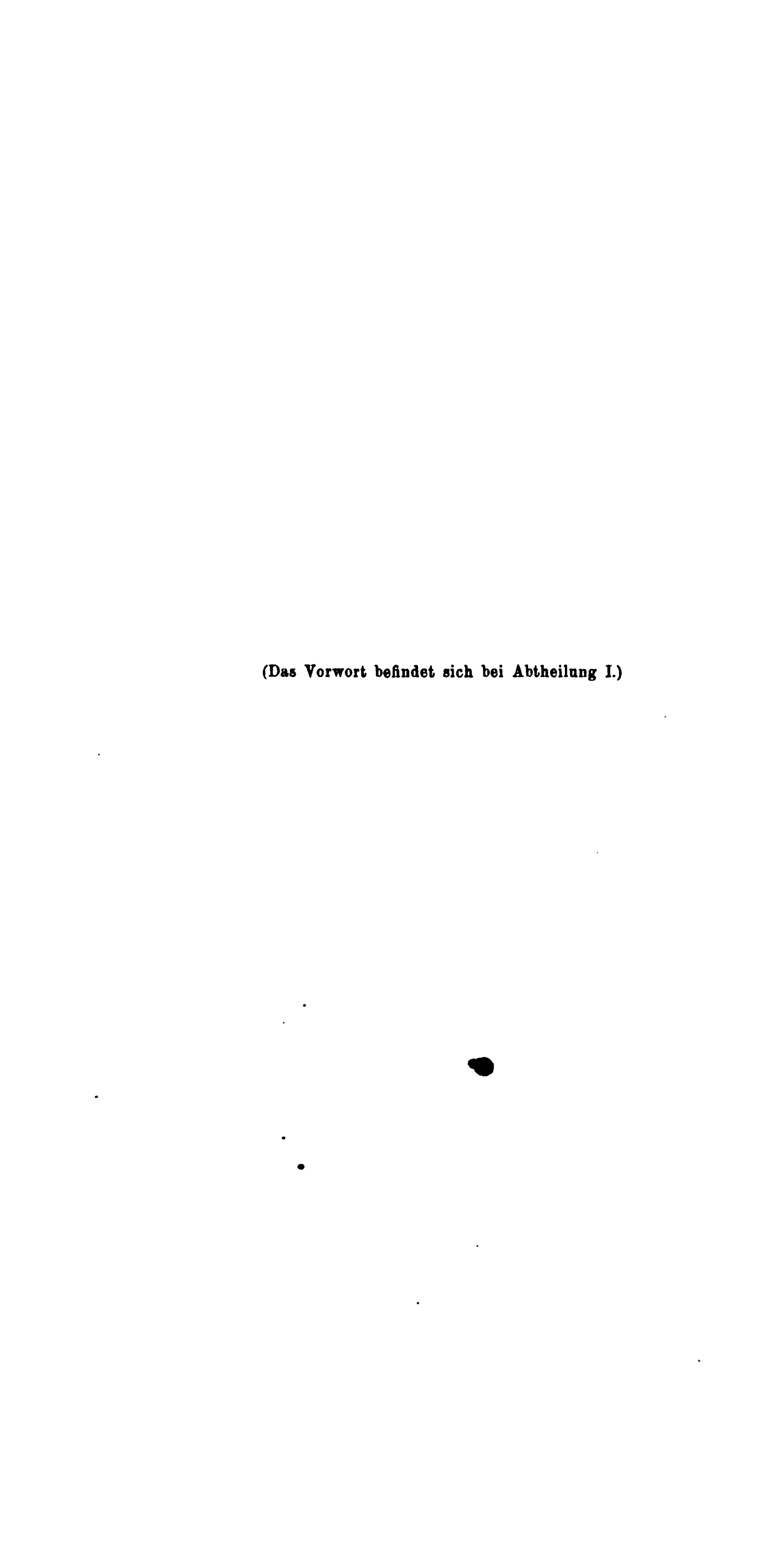
Herausgegeben und erläutert

von

J. H. von Kirchmann.

Zweite Abtheilung.

Berlin, 1871.
Verlag von L. Heimann.
84. Wilhelms-Strasse. 84.



(Das Vorwort befindet sich bei Abtheilung I.)

INHALTS-ANZEIGE.

	Seite
I. Versuch einiger Betrachtungen über den optimismus. 1759.	1
II. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes. 1793.	11
Vorrede	13
Erste Abtheilung. Worin der Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes geliefert wird	19
1. Betracht. Vom Dasein überhaupt	19
2. Betracht. Von der inneren Möglichkeit, insofern sie ein Dasein voraussetzt	27
3. Betracht. Von dem schlechterdinge nothwendigen Dasein	32
4. Betracht. Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes	39
Zweite Abtheilung. Von dem weitläuftigen Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist	45
1. Betracht Worin aus der angenommenen Einheit in dem Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes a posteriori geschlossen wird	45
2. Betracht. Unterscheidung der Abhängigkeit aller Dinge von Gott in die moralische und unmoralische	53
3. Betracht. Von der Abhängigkeit der Dinge der Welt von Gott vermittelst der Ordnung der Natur oder ohne dieselbe	57
4. Betracht. Gebrauch unseres Beweisgrundes in Beurtheilung der Vollkommenheit einer Welt *nach dem Laufe* der Natur	62

Seite

5. Betracht. Von der Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie . . 71
6. Betracht. Verbesserte Methode der Physikotheologie 80
7. Betracht. Kosmogonie 97
8. Betracht. Von der göttlichen Allgenugsamkeit 114

Dritte Abtheilung. Worin dargethan wird, dass ausser dem angeführten Beweisgrund kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei 119

III. Einige Bemerkungen zu Ludw. Heinrich Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden. 1786. 129

IV. Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. 1791. 137

V. Das Ende aller Dinge. 1794. 161

Versuch einiger Betrachtungen

über den Optimismus

von

M. IMMANUEL KANT,

wodurch er zugleich

seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt.[1])

Den 7ten Oktober 1759.

Seitdem man sich von Gott einen geziemenden Begriff gemacht hat, ist vielleicht kein Gedanke natürlicher gewesen, als dieser: dass, wenn er wählt, er nur das Beste wähle. Wenn man vom Alexander sagte, dass er glaubte nichts gethan zu haben, so lange für ihn noch etwas zu thun übrig war, so wird sich dieses mit einer unendlich grösseren Richtigkeit von dem gütigsten und mächtigsten unter allen Wesen sagen lassen. Leibnitz hat auch damit nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er sagte: diese Welt sei unter allen möglichen die beste, oder welches ebensoviel ist: der Inbegriff alles dessen, was Gott ausser sich hervorgebracht hat, ist das Beste, was nur hervorzubringen möglich war; sondern das Neue bestand nur in der Anwendung, um bei den Schwierigkeiten, die man von dem Ursprunge des Bösen macht, den Knoten abzuhauen, der so schwer aufzulösen ist.[2]) Ein Gedanke, der so leicht, so natürlich ist, den man endlich so oft sagt, dass er gemein wird und Leute von zärtlichem Geschmacke verekelt, kann sich nicht lange im Ansehen erhalten. Was hat man denn für Ehre davon, mit dem grossen Haufen mit zu denken und einen Satz zu behaupten, der so leicht zu beweisen ist? Subtile Irrthümer sind ein Reiz für die Eigenliebe, welche die eigene Stärke gerne fühlt; offenbare Wahrheiten hingegen werden so leicht und durch einen so gemeinen Verstand eingesehen, dass es ihnen endlich so geht, wie jenen Gesängen, welche man nicht mehr ertragen kann, sobald sie aus dem Munde des Pöbels erschallen. Mit einem Worte: man schätzt gewisse Erkenntnisse öfters nicht darum hoch, weil sie richtig sind, sondern weil sie uns was kosten, und man hat nicht gerne die Wahrheit gutes Kaufs. Diesemnach hat man es erstlich ausserordentlich, dann schön und endlich richtig gefunden, zu behaupten, dass es Gott

1*

beliebt habe, unter allen möglichen Welten diese zu wählen, nicht weil sie besser war, als die übrigen, die in seiner Gewalt waren, sondern weil es kurzum ihm so beliebte. Und warum beliebte es denn Dir, Du Ewiger, frage ich mit Demuth, das Schlechtere dem Besseren vorzuziehen? Und Menschen legen dem Allerhöchsten die Antwort in den Mund: es gefiel mir also, und das ist genug.

Ich entwerfe jetzt mit einiger Eilfertigkeit Anmerkungen, die das Urtheil über die Streitigkeit erleichtern können, welche sich hierüber erhoben hat. Meine Herren Zuhörer werden sie vielleicht dienlich finden, den Vortrag, den ich über diesen Artikel in den Vorlesungen halte, in seinem Zusammenhange besser einzusehen. Ich fange demnach also an zu schliessen:

Wenn keine Welt gedacht werden kann, über die sich nicht noch eine bessere denken liesse, so hat der höchste Verstand unmöglich die Erkenntniss aller möglichen Welten haben können; nun ist das Letztere falsch, also auch das Erstere. Die Richtigkeit des Obersatzes erhellt also: wenn ich von einer jeden einzelnen Idee, die man sich nur von einer Welt machen mag, sagen kann, dass die Vorstellung einer noch besseren möglich sei, so kann dieses auch von allen Ideen der Welten im göttlichen Verstande gesagt werden; also sind bessere Welten möglich, als alle, die so von Gott erkannt werden, und Gott hat nicht von allen möglichen Welten Kenntniss gehabt. Ich bilde mir ein, dass der Untersatz von jedem Rechtgläubigen werde eingeräumt werden, und schliesse, dass es falsch sei, zu behaupten, es könne keine Welt gedacht werden, über die sich nicht noch eine bessere denken liesse, oder welches einerlei ist, es ist eine Welt möglich, über die sich keine bessere denken lässt. Hieraus folgt nun zwar freilich nicht, dass eine unter allen möglichen Welten müsse die vollkommenste sein; denn wenn zwei oder mehrere derselben an Vollkommenheit gleich wären, so würde, wenn gleich keine bessere, als eine von beiden, könnte gedacht werden, doch keine die beste sein, weil beide einerlei Grad der Güte haben.

Um diesen zweiten Schluss machen zu können, stelle ich folgende Betrachtung an, die mir neu zu sein scheint.

Man erlaube mir zuvörderst, dass ich die absolute Vollkommenheit*) eines Dinges, wenn man sie ohne irgend eine Absicht für sich selbst betrachtet, in dem Grade der Realität setze.[3]) Ich habe in dieser Voraussetzung die Beistimmung der meisten Weltweisen auf meiner Seite und könnte sehr leicht diesen Begriff rechtfertigen. Nun behaupte ich, dass Realität und Realität niemals als solche können unterschieden sein. Denn wenn sich Dinge von einander unterscheiden, so geschieht es durch dasjenige, was in dem einen ist, und in dem andern nicht ist. Wenn aber Realitäten als solche betrachtet werden, so ist ein jedes Merkmal in ihnen positiv; sollten sich nun dieselben von einander als Realitäten unterscheiden, so müsste in der einen etwas Positives sein, was in der andern nicht wäre, also würde in der einen etwas Negatives gedacht werden, wodurch sie sich von der andern unterscheiden liesse, das heisst, sie würden nicht als Realitäten mit einander verglichen, welches doch gefordert wurde. Demnach unterscheiden sich Realität und Realität von einander durch nichts, als durch die einer von beiden anhängenden Negationen, Abwesenheiten, Schranken, das ist nicht in Ansehung ihrer Beschaffenheit (*qualitate*), sondern Grösse (*gradu*).[4])

Demnach, wenn Dinge von einander unterschieden sind, so unterscheiden sie sich jederzeit nur durch den Grad ihrer Realität, und unterschiedliche Dinge können nie einerlei Grad der Realität haben. Also können ihn auch niemalen zwei unterschiedene Welten haben; das heisst, es sind nicht zwei Welten möglich, welche gleich gut, gleich vollkommen wären. Herr Reichard sagt

*) Die Vollkommenheit im respektiven Verstande ist die Zusammenstimmung des Mannichfaltigen zu einer gewissen Regel, diese mag sein, welche sie wolle. So ist mancher Betrug, manche Räuberrotte vollkommen in ihrer Art. Allein im absoluten Verstande ist etwas nur vollkommen, insofern das Mannichfaltige in demselben den Grund einer Realität in sich enthält. Die Grösse dieser Realität bestimmt den Grad der Vollkommenheit. Und weil Gott die höchste Realität ist, so würde dieser Begriff mit demjenigen übereintreffen, da man sagte, es ist etwas vollkommen, insofern es mit den göttlichen Eigenschaften zusammenstimmt.

in seiner Preisschrift vom Optimismus: eine Welt könne wohl eben die Summe von Realitäten, aber anderer Art haben, als die andere, und alsdann wären es verschiedene Welten und doch von gleicher Vollkommenheit. Allein er irrt in dem Gedanken, als wenn Realitäten von gleichem Grad doch könnten in ihrer Beschaffenheit (*qualitate*) von einander unterschieden sein. Denn, um es noshmals zu sagen, man setze, dass sie es wären, so würde in einer etwas sein, was in der andern nicht ist, also würden sie sich durch die Bestimmung *A* und *von A* unterscheiden, wovon die eine allemal eine wahrhafte Verneinung ist, mithin durch die Schranken derselben und den Grad, nicht aber durch ihre Beschaffenheit; denn die Verneinungen können niemals zu den Qualitäten einer Realität gezählt werden, sondern sie schränken sie ein und bestimmen ihren Grad. Diese Betrachtung ist abstrakt und würde wohl einiger Erläuterungen bedürfen, welche ich aber anderer Gelegenheit vorbehalte.

Wir sind so weit gekommen, gründlich einzusehen, dass unter allen möglichen Welten eine die vollkommenste sei, so dass ihr weder eine an Trefflichkeit vorgeht, noch eine andere ihr gleich kommt. Ob dieses nun die wirkliche Welt sei oder nicht, wollen wir bald erwägen; jetzt wollen wir das Abgehandelte in ein grösseres Licht zu setzen suchen.

Es giebt Grössen, von denen sich keine denken lässt, dass nicht eine noch grössere könnte gedacht werden. Die grösseste unter allen Zahlen, die geschwindeste unter allen Bewegungen sind von dieser Art. Selbst der göttliche Verstand denkt sie nicht, denn sie sind, wie Leibnitz anmerkt, betrügliche Begriffe (*notiones deceptrices*), von denen es scheint, dass man etwas durch sie denkt; die aber in der That nichts vorstellen. [5]) Nun sagen die Gegner des Optimismus: eine vollkommenste unter allen Welten sei so, wie die grösseste unter allen Zahlen, ein widersprechender Begriff; denn man könne ebensowohl zu einer Summe der Realität in einer Welt einige mehrere hinzuthun, wie zu der Summe der Einheiten in einer Zahl andere Einheiten können hinzugethan werden, ohne dass jemals was Grösstes herauskommt.

Ohne hier zu erwähnen, dass man nicht füglich den Grad der Realität eines Dinges in Vergleichung der kleineren als eine Zahl in Vergleichung mit ihren Einheiten ansehen kann, so führe ich nur Folgendes an, um zu zeigen, dass die eingeführte Instanz nicht wohl passe. Es ist gar keine grösseste Zahl möglich, es ist aber ein grösster Grad der Realität möglich, und dieser befindet sich in Gott. Sehet da den ersten Grund, warum man hier sich fälschlich der Zahlbegriffe bedient. Der Begriff einer grössesten endlichen Zahl ist ein abstrakter Begriff der Vielheit schlechthin, welche endlich ist, zu welcher aber gleichwohl mehr hinzugedacht werden kann, ohne dass sie aufhört, endlich zu sein; in welcher also die Endlichkeit der Grösse keine bestimmten, sondern nur allgemeine Schranken setzt, weswegen keiner von solchen Zahlen das Prädikat der grössten zukommen kann; denn man mag eine bestimmte Menge gedenken, wie man will, so kann diese eine jede endliche Zahl ohne Nachtheil der Endlichkeit durch die Hinzuthuung vermehren. Der Grad der Realität einer Welt ist hingegen etwas durchgängig Bestimmtes; die Schranken, die der möglich grössten Vollkommenheit einer Welt gesetzt sind, sind nicht blos allgemein, sondern durch einen Grad, der nothwendig in ihr fehlen muss, festgesetzt. Die Unabhängigkeit, die Selbstgenugsamkeit, die Gegenwart an allen Orten, die Macht zu schaffen u. s. w. sind Vollkommenheiten, die keine Welt haben kann. Hier ist es nicht so, wie bei der mathematischen Unendlichkeit, dass das Endliche durch eine beständig fortgesetzte und immer mögliche Steigerung mit dem Unendlichen nach dem Gesetze der Continuität zusammenhängt. Hier ist der Abstand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine bestimmte Grösse, die ihren Unterschied ausmacht, festgesetzt. Und die Welt, die sich auf derjenigen Sprosse von der Leiter der Wesen befindet, wo die Kluft anhebt, die die unermesslichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geschöpf erheben, diese Welt, sage ich, ist das Vollkommenste unter Allem, was endlich ist.[6])

Mich däucht, man könne anjetzt mit einer Gewissheit, welcher die Gegner wenigstens nichts Grösseres entge-

genzusetzen haben, einsehen: es sei unter allem Endlichen, was möglich war, eine Welt von der grössten Vortrefflichkeit das höchste endliche Gut, allein würdig von dem obersten unter allen Wesen gewählt zu werden, um mit dem Unendlichen zusammengenommen die grösste Summe, die sein kann, auszumachen.

Wenn man mir das oben Bewiesene zugiebt, wenn man mit mir einstimmig ist, dass unter allen möglichen Welten eine nothwendig die vollkommenste sei, so verlange ich nicht ferner zu streiten. Nicht alle Ausschweifung in Meinungen kann uns zu der Bemühung verbindlich machen, sie mit Sorgfalt zu beantworten. Wenn sich Jemand aufwirft, zu behaupten: die höchste Weisheit habe das Schlechtere besser finden können als das Beste, oder die höchste Güte habe sich ein kleiner Gut mehr belieben lassen als ein grösseres, welches ebensowohl in ihrer Gewalt war, so halte ich mich nicht länger auf. Man bedient sich der Weltweisheit sehr schlecht, wenn man sie dazu gebraucht, die Grundsätze der gesunden Vernunft umzukehren, und man thut ihr wenig Ehre an, wenn man, um solche Bemühungen zu widerlegen, es noch nöthig findet, ihre Waffen aufzubieten. [7])

Derjenige, welchem es zu weitläuftig wäre, sich in alle die feinen Fragen, die wir bis daher aufgeworfen und beantwortet haben, stückweise einzulassen, würde zwar mit etwas weniger Schulgelehrsamkeit, aber vielleicht mit ebenso bündigem Urtheil eines richtigen Verstandes von derselben Wahrheit weit leichter können überzeugt werden. Er würde so schliessen: eine vollkommenste Welt ist möglich, weil sie wirklich ist, und sie ist wirklich, weil sie durch den weisesten und gütigsten Rathschluss ist hervorgebracht worden. Entweder ich kann mir gar keinen Begriff von einer Wahl machen, oder man wählt nach Belieben; was aber beliebt, das gefällt; gefallen aber und für gut halten, vorzüglich belieben, sich vorzüglich gefallen lassen und vorzüglich gut halten, sind meiner Meinung nach nur Unterschiede der Worte. Darum, weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, muss er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urtheil niemals fehlt, so ist sie es auch in der That. Wenn es auch

möglich wäre, das höchste Wesen könnte nach der erdichteten Art von Freiheit, die Einige auf die Bahn gebracht haben, wählen und unter viel Besserem das Schlechtere vorziehen, durch ich weiss nicht was für ein unbedingtes Belieben, so würde es doch dieses nimmer gethan haben. Man mag sich so etwas von irgend einer Untergottheit der Fabel träumen lassen, aber dem Gott der Götter geziemt kein Werk, als welches seiner würdig ist, d. i. welches unter allem Möglichen das Beste ist. Vielleicht ist die grössere Uebereinstimmung mit den göttlichen Eigenschaften der Grund des Rathschlusses, der dieser Welt, ohne ihren besondern inneren Vorzug in Betrachtung zu ziehen, das Dasein gab. Wohlan, auch dann ist noch gewiss, dass sie vollkommener sei als alle anderen möglichen. Denn weil aus der Wirkung zu sehen ist, dass alle anderen in geringerer Uebereinstimmung mit den Eigenschaften des Willens Gottes gewesen, in Gott aber Alles Realität ist, mit dieser aber nichts in grösserer Harmonie ist, als worin selbst eine grössere Realität anzutreffen; so muss die grösseste Realität, die einer Welt zukommen kann, in keiner als in der gegenwärtigen befindlich sein. Es ist ferner dieses vielleicht ein Zwang des Willens und eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit aufhebt, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig fürs Beste erkennt. Gewiss, wenn das Gegentheil hievon Freiheit ist, wenn hier zwei Scheidewege in einem Labyrinth von Schwierigkeiten sind, wo ich auf die Gefahr zu irren mich zu einem entschliessen soll, so besinne ich mich nicht lange. Dank für eine solche Freiheit, die das Beste unter dem, was zu schaffen möglich war, ins ewige Nichts verbannt, um trotz allem Anspruche der Weisheit dem Uebel zu gebieten, dass es Etwas sei. Wenn ich durchaus unter Irrthümern wählen soll, so lobe ich mir lieber jene gütige Nothwendigkeit, wobei man sich wohl befindet, und woraus nichts Anderes als das Beste entspringen kann. Ich bin demnach, und vielleicht ein Theil meiner Leser mit mir, überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war. Von dem besten unter allen Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als ein

geringes Glied, an mir selbst unwürdig, und um des Ganzen willen auserlesen, schätze ich mein Dasein um so höher, weil ich erkoren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht, so zu heissen: Heil uns, wir sind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermessliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden die Reichthümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen; ich aber aus dem Gesichtspunkte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einsicht, die meinem schwachen Verstande verliehen ist, werde um mich schauen, so weit ich kann, und immer mehr einsehen lernen: dass das Ganze das Beste sei, und Alles um des Ganzen willen gut sei.[8])

Ich werde in dem bevorstehenden halben Jahre die Logik, wie ich gewohnt bin, über Meyer, die Metaphysik über Baumgarten, über ebendenselben auch die Ethik, die physische Geographie über meine eigene Handschrift, die reine Mathematik, die ich anfange, in einer besondern, die mechanischen Wissenschaften aber in einer andern Stunde, beide nach Wolf vortragen. Die Eintheilung der Stunden wird besonders bekannt gemacht. Man weiss schon, dass ich jede dieser Wissenschaften in einem halben Jahre zu Ende bringe und, wenn dieses zu kurz ist, den Rest in einigen Stunden des folgenden nachhole. —

Der

einzig mögliche Beweisgrund

zu

einer Demonstration

des Daseins Gottes.[1])

1763.

VORREDE.

Nec mea dona tibi studio disposta fideli,
Intellecta prius quam sint, contemta relinquas.
Lucretius.*)

Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: es ist ein **Gott**, ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstand unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insofern wir desselben äusserst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb den Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweisthümer von dem Dasein und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand giebt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmässig verknüpfter Vernunftschlüsse vermisst. Gleichwohl kann man sich nicht entbrechen, diese Demonstration zu untersuchen, ob sie sich nicht irgendwo darböte. Denn ohne der billigen Begierde zu erwähnen, deren ein der Nachforschung gewohnter Verstand sich nicht entschlagen kann, in einer so wichtigen Erkenntniss etwas Vollständiges und deutlich Begriffenes zu erreichen, so ist noch zu hoffen, dass eine dergleichen

*) Noch wirst Du mein Dir zum gewissenhaften Studium bereitetes Geschenk verächtlich abweisen, ehe Du es erkannt hast. A. d. H.

Einsicht, wenn man ihrer mächtig geworden, viel Mehreres in diesem Gegenstande aufklären könnte. Zu diesem Zwecke aber zu gelangen, muss man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muss, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag.

Diese Demonstration ist indessen noch niemals erfunden worden, welches schon von Andern angemerkt ist. Was ich hier liefere, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, ein mühsam gesammeltes Baugeräthe, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt ist, um aus dessen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Ebenso wenig wie ich dasjenige, was ich liefere, für die Demonstration selber will gehalten wissen, so wenig sind die Auflösungen der Begriffe, deren ich mich bediene, schon Definitionen. Sie sind, wie mich dünkt, richtige Merkmale der Sachen, wovon ich handle, tüchtig, um daraus zu abgemessenen Erklärungen zu gelangen, an sich selbst um der Wahrheit und Deutlichkeit willen brauchbar, aber sie erwarten noch die letzte Hand des Künstlers, um den Definitionen beigezählt zu werden. Es giebt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut, Alles zu erklären und Alles zu demonstriren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Misstrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.

Die Betrachtungen, die ich darlege, sind die Folgen eines langen Nachdenkens, aber die Art des Vortrags hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an sich, insofern verschiedene Beschäftigungen die dazu erforderliche Zeit nicht übrig gelassen haben. Es ist indessen eine sehr vergebliche Einschmeichlung, den Leser um Verzeihung zu bitten, dass man ihm, um welcher Ursache willen es auch sei, nur mit etwas Schlechtem habe aufwarten können. Er wird es niemals vergeben, man mag sich entschuldigen, wie man will.

In meinem Falle ist die nicht völlig ausgebildete Gestalt des Werks nicht sowohl einer Vernachlässigung, als einer Unterlassung aus Absichten beizumessen. Ich wollte nur die ersten Züge eines Hauptrisses entwerfen, nach welchem, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübteren Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmässigkeit erhielte. In dieser Absicht wäre es unnöthig gewesen, gar zu viel ängstliche Sorgfalt zu verwenden, um in einzelnen Stücken alle Züge genau auszumalen, da der Entwurf im Ganzen allererst das strenge Urtheil der Meister in der Kunst abzuwarten hat. Ich habe daher öfters nur Beweisthümer angeführt, ohne mir anzumassen, dass ich ihre Verknüpfung mit der Folgerung für jetzt deutlich zeigen könnte. Ich habe bisweilen gemeine Verstandesurtheile angeführt, ohne ihnen durch logische Kunst die Gestalt der Festigkeit zu geben, die ein Baustück in einem System haben muss, entweder weil ich es schwer fand, oder weil die Weitläuftigkeit der nöthigen Vorbereitung der Grösse, die das Werk haben sollte, nicht gemäss war, oder auch, weil ich mich berechtigt zu sein glaubte, da ich keine Demonstration ankündige, der Forderung, die man mit Recht an systematische Verfasser thut, entschlagen zu sein. Ein kleiner Theil Derer, die sich das Urtheil über Werke des Geistes anmassen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urtheil dem menschlichen Erkenntniss vornehmlich nutzbar ist. Was die Uebrigen anlangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im Grossen zu übersehen, an einem oder andern kleinen Theile grübelisch geheftet sind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Werth des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbesserungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Theilen fehlerhaft ist, erhalten können, diese, die nur immer bestrebt sind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten sein, allein ihr Urtheil ist,

was die Entscheidung des wahren Werthes anlangt, bei Vernünftigen von wenig Bedeutung.

Ich habe mich an einigen Orten vielleicht nicht umständlich genug erklärt, um Denen, die nur eine scheinbare Veranlassung wünschen, auf eine Schrift den bitteren Vorwurf des Irrglaubens zu werfen, alle Gelegenheit dazu zu benehmen; allein welche Behutsamkeit hätte dieses auch wohl verhindern können; ich glaube indessen für Diejenigen deutlich genug geredet zu haben, die nichts Anderes in einer Schrift finden wollen, als was des Verfassers Absicht gewesen ist, hineinzulegen. Ich habe mich so wenig wie möglich mit Widerlegungen eingelassen, so sehr auch meine Sätze von Anderer ihren abweichen. Diese Entgegenstellung ist etwas, das ich dem Nachdenken des Lesers, der beide eingesehen hat, überlasse. Wenn man die Urtheile der unverstellten Vernunft in verschiedenen denkenden Personen mit der Aufrichtigkeit eines unbestochenen Sachwalters prüfte, der von zwei strittigen Theilen die Gründe so abwiegt, dass er sich in Gedanken in die Stelle derer, die sie vorbringen, selbst versetzt, um sie so stark zu finden, als sie nur immer werden können, und dann allererst auszumachen, welchem Theile er sich widmen wolle, so würde viel weniger Uneinigkeit in den Meinungen der Philosophen sein, und eine ungeheuchelte Billigkeit, sich selbst der Sache des Gegentheils in dem Grade anzunehmen, als es möglich ist, würde bald die forschenden Köpfe auf einem Wege vereinigen.

In einer schweren Betrachtung, wie die gegenwärtige ist, kann ich mich wohl zum voraus darauf gefasst machen, dass mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich, und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft sein werde. Ich mache keine solche Forderung auf eine unbeschränkte Unterzeichnung des Lesers, die ich selbsten schwerlich einem Verfasser bewilligen würde. Es wird mir daher nicht befremdend sein, von Andern in manchen Stücken eines Bessern belehrt zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, solchen Unterricht anzunehmen. Es ist schwer, dem Anspruche auf Richtigkeit zu entsagen, den man im Anfange zuversichtlich äusserte, als man Gründe vortrug; allein es ist nicht ebenso schwer, wenn dieser

Anspruch gelinde, unsicher und bescheiden war. Selbst die feinste Eitelkeit, wenn sie sich wohl versteht, wird bemerken, dass nicht weniger Verdienst dazu gehört, sich überzeugen zu lassen, als selbst zu überzeugen, und dass jene Handlung vielleicht mehr wahre Ehre macht, insofern mehr Entsagung und Selbstprüfung dazu, als zu der andern erfordert wird. Es könnte scheinen, eine Verletzung der Einheit, die man bei der Betrachtung seines Gegenstandes vor Augen haben muss, zu sein, dass hin und wieder ziemlich ausführliche physische Erläuterungen vorkommen; allein da meine Absicht in diesen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntniss Gottes hinaufzusteigen, gerichtet ist, so habe ich diesen Zweck ohne dergleichen Beispiele nicht wohl erreichen können. Die siebente Betrachtung der zweiten Abtheilung bedarf desfalls etwas mehr Nachsicht, vornehmlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines Namens herausgab,*) gezogen worden, wo hievon ausführlicher, obzwar in Verknüpfung mit verschiedenen etwas gewagten Hypothesen gehandelt ward. Die Verwandtschaft indessen, die zum mindesten die erlaubte Freiheit, sich an solche Erklärungen zu

---

*) Der Titel desselben ist: **Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels**, Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift, die wenig bekannt geworden, muss unter Andern auch nicht zur Kenntniss des berühmten Herrn J. H. Lambert gelangt sein, der sechs Jahre hernach in seinen **Kosmologischen Briefen** 1761 ebendieselbe Theorie von der systematischen Verfassung des Weltbaues im Grossen, der Milchstrasse, den Nebelsternen [u. s. f. vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels im ersten Theile, imgleichen in der Vorrede daselbst antrifft, und wovon etwas in einem kurzen Abrisse S. 154—158 des gegenwärtigen Werks†) angezeigt wird. Die Uebereinstimmung der Gedanken dieses sinnreichen Mannes mit denen, die ich damals vortrug, welche fast bis auf die kleineren Züge unter einander übereinkommen, vergrössert meine Vermuthung, dass dieser Entwurf in der Folge mehrere Bestätigung erhalten werde. A. v. K.

†) Nämlich der Ausg. v. J. 1763. Vgl. unten die 7. Betracht. der 2. Abtheil. A. d. H.

wagen, mit meiner Hauptabsicht hat, imgleichen der Wunsch, Einiges an dieser Hypothese von Kennern beurtheilt zu sehen, haben veranlasst, diese Betrachtung einzumischen, die vielleicht zu kurz ist, um alle Gründe derselben zu verstehen, oder auch zu weitläuftig für Diejenigen, die hier nichts wie Metaphysik anzutreffen vermuthen, und von denen sie füglich kann überschlagen werden. Es wird vielleicht nöthig sein, einige Druckfehler, die den Sinn des Vortrags verändern könnten und die man am Ende des Werks sieht, vorher zu verbessern, ehe man diese Schrift liest.

Das Werk selber besteht aus drei Abtheilungen; davon die erste den Beweisgrund selber, die zweite den weitläuftigen Nutzen desselben, die dritte aber Gründe vorlegt, um darzuthun, dass kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei. [2])

Erste Abtheilung.

Worin der Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes geliefert wird.

Erste Betrachtung.

Vom Dasein überhaupt.

Die Regel der Gründlichkeit erfordert es nicht allemal, dass selbst im tiefsinnigsten Vortrage ein jeder vorkommender Begriff entwickelt oder erklärt werde; wenn man nämlich versichert ist, dass der blos klare gemeine Begriff in dem Falle, da er gebraucht wird, keinen Missverstand veranlassen könne; so wie der Messkünstler die geheimsten Eigenschaften und Verhältnisse des Ausgedehnten mit der grössten Gewissheit aufdeckt, ob er sich gleich hiebei lediglich des gemeinen Begriffs vom Raum bedient, und wie selbst in der allertiefsinnigsten Wissenschaft das Wort Vorstellung genau genug verstanden und mit Zuversicht gebraucht wird, wiewohl seine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kann aufgelöst werden.

Ich würde mich daher in diesen Betrachtungen nicht bis zur Auflösung des sehr einfachen und wohlverstandnen Begriffs des Daseins versteigen, wenn nicht hier gerade der Fall wäre, wo diese Verabsäumung Verwirrung und wichtige Irrthümer veranlassen kann. Es ist sicher, dass er in der übrigen ganzen Weltweisheit so unentwickelt, wie er im gemeinen Gebrauch vorkommt, ohne Bedenken könne angebracht werden, die einzige Frage vom absolut nothwendigen und zufälligen Dasein aus-

genommen; denn hier hat eine subtilere Nachforschung aus einem unglücklich gekünstelten, sonst sehr reinen Begriff irrige Schlüsse gezogen, die sich über einen der erhabensten Theile der Weltweisheit verbreitet haben.

Man erwarte nicht, dass ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseins den Anfang machen werde. Es wäre zu wünschen, dass man dieses niemals thäte, wo es so unsicher ist, richtig erklärt zu haben, und dieses ist es öfter, als man wohl denkt. Ich werde so verfahren, als Einer, der die Definition sucht und sich zuvor von demjenigen versichert, was man mit Gewissheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff desselben bestehe. Lange vorher, ehe man eine Erklärung von seinem Gegenstande wagt, und selbst dann, wenn man sich gar nicht getraut sie zu geben, kann man viel von derselben Sache mit grössester Gewissheit sagen. Ich zweifle, dass Einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sei. Allein, ohne mich damit einzulassen, bin ich gewiss, dass, wo er ist, äussere Beziehungen sein müssen, dass er nicht mehr als drei Abmessungen haben könne u. s. w. Eine Begierde mag sein, was sie will, so gründet sie sich auf irgend eine Vorstellung, sie setzt eine Lust an dem Begehrten voraus u. s. f. Oft kann aus diesem, was man vor aller Definition von der Sache gewiss weiss, das, was zur Absicht unserer Untersuchung gehört, ganz sicher hergeleitet werden, und man wägt sich alsdann in unnöthige Schwierigkeiten, wenn man sich bis dahin versteigt. Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Strasse sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik hat eine Menge solcher Fehltritte veranlasst, die man beständig vor Augen sieht, und doch ist wenig Hoffnung, dass man dadurch gewarnt und behutsamer zu sein lernen werde. Diese Methode ist es allein, kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bei Andern gesucht habe; denn was die schmeichelhafte Vorstellung anlangt, die man sich macht, dass man durch grössere Scharfsinnigkeit es besser als Andere treffen werde, so

versteht man wohl, dass jederzeit Alle so geredet haben, die uns aus einem fremden Irrthum in den ihrigen ziehen wollen.

1.

Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge.

Dieser Satz scheint seltsam und widersinnig, allein er ist ungezweifelt gewiss. Nehmet ein Subjekt, welches Ihr wollt, z. E. den Julius Caesar. Fasset alle seine erdenklichen Prädikate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet Ihr bald begreifen, dass er mit allen diesen Bestimmungen existiren oder auch nicht existiren kann. Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Dasein gab, konnte alle diese Prädikate, nicht ein einziges ausgenommen, erkennen und ihn doch als ein blos mögliches Ding ansehen, das, seinen Rathschluss ausgenommen, nicht existirt. Wer kann in Abrede ziehen, dass Millionen von Dingen, die wirklich nicht da sind, nach allen Prädikaten, die sie enthalten würden, wenn sie existirten, blos möglich seien; dass in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. Es kann also nicht stattfinden, dass, wenn sie existiren, sie ein Prädikat mehr enthielten; denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädikat fehlen. Und wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu schaffen, so würde sie mit allen den Bestimmungen und keinen mehr existirt haben, die er an ihr doch erkennt, ob sie gleich blos möglich ist.

Gleichwohl bedient man sich des Ausdrucks vom Dasein als eines Prädikats, und man kann dieses auch sicher und ohne besorgliche Irrthümer thun, so lange man es nicht darauf aussetzt, das Dasein aus blos möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu thun pflegt, wenn man die absolut nothwendige Existenz beweisen will. Denn alsdann sucht man umsonst unter den Prädikaten eines solchen möglichen Wesens, das

Dasein findet sich gewiss nicht darunter. Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädikat vorkommt, nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts Anderes sagen, als: die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit des Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjekts sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniss, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck, zu sagen: ein Seeeinhorn ist ein existirend Thier, sondern umgekehrt, einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädikate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke. Nicht: regelmässige Sechsecke existiren in der Natur, sondern gewissen Dingen in Natur, wie den Bienenzellen oder dem Bergkrystall, kommen die Prädikate zu, die in einem Sechseck beisammen gedacht werden. Eine jede menschliche Sprache hat von den Zufälligkeiten ihres Ursprungs einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten, und es würde grüblerisch und unnütze sein, wo in dem gewöhnlichen Gebrauche gar keine Missdeutungen daraus erfolgen können, an ihr zu künsteln und einzuschränken; genug, dass in den selteneren Fällen einer höher gesteigerten Betrachtung, wo es nöthig ist, diese Unterscheidungen beigefügt werden. Man wird von dem hier Angeführten nur allererst zureichend urtheilen können, wenn man das Folgende wird gelesen haben. [3])

2.

Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit blos beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird.

Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun

kann etwas als blos beziehungsweise gesetzt, oder besser blos die Beziehung (*respectus logicus*) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst betrachtet, so ist dieses Sein soviel als Dasein.

So einfach ist dieser Begriff, dass man nichts zu seiner Auswickelung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, dass er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihrem Merkmale haben, verwechselt werde.

Wenn man einsieht, dass unsere gesammte Erkenntniss sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, so begreift man auch, dass es einige geben werde, die beinahe unauflöslich sind, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klarer und einfacher sind als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, dass durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstattet auch keinen höhern Grad.

Wenn ich sage: Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da das Letztere ein Merkmal des Ersteren ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existire, das ist darin gar nicht enthalten. Daher auch dieses Sein ganz richtig selbst bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben. Z. E. der Gott des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen.

Wenn ich mir vorstelle, Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so ertheilt er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neuen Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädikat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher Alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädikaten absolute oder schlechthin. Die Beziehungen aller Prädikate zu ihren Subjekten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subjekt müsste denn schon als existirend vorausgesetzt werden. „Gott ist allmächtig,“ muss ein wahrer Satz auch in dem

Urtheil Desjenigen bleiben, der dessen Dasein nicht erkennt, wenn er mich nur wohl versteht, wie ich den Begriff Gottes nehme. Allein sein Dasein muss unmittelbar zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird, denn in den Prädikaten selber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht schon das Subjekt als existirend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädikate unbestimmt, ob es zu einem existirenden oder blos möglichen Subjekt gehöre. Das Dasein kann daher selber kein Prädikat sein. Sage ich: Gott ist ein existirend Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädikats zum Subjekte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heissen: etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen. Diese Prädikate sind beziehungsweise auf dieses Subjekt gesetzt, allein das Ding selber sammt allen Prädikaten ist schlechthin gesetzt.

Ich besorge durch weitläuftige Erläuterung einer so einfachen Idee unvernehmlich zu werden. Ich könnte auch noch befürchten, die Zärtlichkeit Derer, die vornehmlich über Trockenheit klagen, zu beleidigen. Allein, ohne diesen Tadel für etwas Geringes zu halten, muss ich mir diesmal hiezu Erlaubniss ausbitten. Denn ob ich schon an der überfeinen Weisheit Derjenigen, welche sichere und brauchbare Begriffe in ihrer logischen Schmelzküche so lange übertreiben, abziehen und verfeinern, bis sie in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen, so wenig Geschmack als Jemand anderes finde, so ist der Gegenstand der Betrachtung, den ich vor mir habe, doch von der Art, dass man entweder gänzlich es aufgeben muss, eine demonstrativische Gewissheit davon jemals zu erlangen, oder es sich muss gefallen lassen, seine Begriffe bis in diese Atomen aufzulösen. [4])

3.

Kann ich wohl sagen, dass im Dasein mehr als in der blossen Möglichkeit sei?

Diese Frage zu beantworten, merke ich zuvor an, dass man unterscheiden müsse, was da gesetzt sei, und

wie es gesetzt sei. Was das Erstere anlangt, so ist in einem wirklichen Dinge nicht mehr gesetzt, als in einem blos möglichen; denn alle Bestimmungen und Prädikate des wirklichen können auch bei der blossen Möglichkeit desselben angetroffen werden; aber das Letztere betreffend, so ist allerdings durch die Wirklichkeit mehr gesetzt. Denn frage ich: wie ist alles dieses bei der blossen Möglichkeit gesetzt? so werde ich inne, es geschehe nur beziehungsweise auf das Ding selber, d. i. wenn ein Triangel ist, so sind drei Seiten, ein beschlossener Raum, drei Winkel u. s. w., oder besser: die Beziehung dieser Bestimmungen zu einem solchen Etwas, wie ein Triangel ist, ist blos gesetzt; aber existirt er, so ist alles dieses absolute, d. i. die Sache selbst zusammt diesen Beziehungen, mithin mehr gesetzt. Um daher in einer so subtilen Vorstellung Alles zusammenzufassen, was die Verwirrung verhüten kann, so sage: in einem Existirenden wird nichts mehr gesetzt, als in einem blos Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädikaten desselben), allein durch etwas Existirendes wird mehr gesetzt, als durch ein blos Mögliches, denn dieses geht auch auf absolute Position der Sache selbst. Sogar ist in der blossen Möglichkeit nicht die Sache selbst, sondern es sind blosse Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerspruchs gesetzt, und es bleibt fest, dass das Dasein eigentlich gar kein Prädikat von irgend einem Dinge sei. Obgleich meine Absicht hier gar nicht ist, mit Widerlegungen mich einzulassen, und meiner Meinung nach, wenn ein Verfasser mit vorurtheilsfreier Denkungsart Anderer Gedanken gelesen und durch damit verknüpftes Nachdenken sie sich eigen gemacht hat, das Urtheil über seine neuen und abweichenden Lehrsätze ziemlich sicher dem Leser überlassen kann, so will ich doch nur mit wenig Worten darauf führen.

Die Wolfische Erklärung des Daseins, dass es eine Ergänzung der Möglichkeit sei, ist offenbar sehr unbestimmt. Wenn man nicht schon vorher weiss, was über die Möglichkeit in einem Dinge kann gedacht werden, so wird man es durch diese Erklärung nicht lernen. Baumgarten führt die durchgängige innere Bestimmung, insofern sie dasjenige ergänzt, was durch die im Wesen

liegenden oder daraus fliessenden Prädikate unbestimmt gelassen ist, als dasjenige an, was im Dasein mehr als in der blossen Möglichkeit ist; allein wir haben schon gesehen, dass in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädikaten niemals ein Unterschied desselben von einem blos Möglichen liege. Ueberdem kann der Satz: dass ein mögliches Ding, als ein solches betrachtet, in Ansehung vieler Prädikate unbestimmt sei, wenn er so nach dem Buchstaben genommen wird, eine grosse Unrichtigkeit veranlassen. Denn die Regel der Ausschliessung eines Mittleren zwischen zwei widersprechend Entgegengesetzten verbietet dieses, und es ist daher z. E. ein Mensch, der nicht eine gewisse Statur, Zeit, Alter, Ort u. dgl. hätte, unmöglich. Man muss ihn vielmehr in diesem Sinne nehmen: durch die an einem Dinge zusammengedachten Prädikate sind viele andere ganz und gar nicht bestimmt, so wie durch dasjenige, was in dem Begriff eines Menschen, als eines solchen zusammengenommen ist, in Ansehung der besonderen Merkmale des Alters, Orts u. s. w. nichts ausgemacht wird. Aber diese Art der Unbestimmtheit ist alsdann ebensowohl bei einem Existirenden als bei einem blos möglichen Dinge anzutreffen, weswegen dieselbe zu keinem Unterschiede beider kann gebraucht werden. Der berühmte Crusius rechnet das Irgendwo und Irgendwenn zu den untrüglichen Bestimmungen des Daseins. Allein, ohne uns in die Prüfung des Satzes selber: dass Alles, was da ist, irgendwo oder irgendwenn sein müsse, einzulassen, so gehören diese Prädikate noch immer auch zu blos möglichen Dingen. Denn so könnte an manchen bestimmten Orten mancher Mensch zu einer gewissen Zeit existiren, dessen alle Bestimmungen der Allwissende, sowie sie ihm beiwohnen würden, wenn er existirte, wohl kennt, und der gleichwohl wirklich nicht da ist; und der ewige Jude Ahasverus nach allen Ländern, die er durchwandern, oder allen Zeiten, die er durchleben soll, ist ohne Zweifel ein möglicher Mensch. Man wird doch hoffentlich nicht fordern, dass das Irgendwo und Irgendwenn nur dann ein zureichendes Merkmal des Daseins sei, wenn das Ding wirklich da oder alsdann ist, denn da würde man

fordern, dass dasjenige schon eingeräumt werde, was man sich anheischig macht, durch ein taugliches Merkmal von selber kenntlich zu machen. [5])

Zweite Betrachtung.

Von der innern Möglichkeit, insofern sie ein Dasein voraussetzt.

1.

Nöthige Unterscheidung bei dem Begriffe der Möglichkeit.

Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich. Dieses ist ein wahrer Satz, wenn man es gleich dahingestellt sein lässt, dass es eine wahre Erklärung sei. Bei diesem Widerspruche aber ist klar, dass Etwas mit Etwas im logischen Widerstreit stehen müsse, das ist, dasjenige verneinen müsse, was in ebendemselben zugleich bejaht ist. Selbst nach dem Herrn Crusius, der diesen Streit nicht blos in einem innern Widerspruche setzt, sondern behauptet, dass er überhaupt durch den Verstand nach einem ihm natürlichen Gesetze wahrgenommen werde, ist im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung mit Etwas, was gesetzt, und Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird. Diese Repugnanz nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale, was hiebei gegeben ist und welches in solchem Streite steht, ist an sich selber etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckigt wäre, ist schlechterdings unmöglich. Indessen ist gleichwohl ein Triangel, imgleichen etwas Viereckigtes an sich selber etwas. Diese Unmöglichkeit beruht lediglich auf logischen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht ein Merkmal des andern sein kann. Ebenso muss in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und dann die Uebereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird,

mit dem Satze des Widerspruchs, unterschieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist an sich selber möglich. Der Triangel sowohl, als die rechten Winkel sind die *Data* oder das Materiale in diesem Möglichen, die Uebereinstimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerspruchs sind das Formale der Möglichkeit. Ich werde diese letztere auch das Logische in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädikate mit ihren Subjekten nach der Regel der Wahrheit nichts Anderes als eine logische Beziehung ist; das Etwas, oder was in dieser Uebereinstimmung steht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heissen. Uebrigens bemerke ich, dass hier jederzeit von keiner andern Möglichkeit oder Unmöglichkeit, als der innern oder schlechterdings und absolute so genannten die Rede sein wird.[6])

2.

Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Dasein voraus.

Es ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, dass die Möglichkeit wegfalle, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu gedenken, da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung, gemäss dem Satze des Widerspruchs, zukommt.

Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz. Denn da hiezu erfordert würde, dass etwas gesetzt und zugleich aufgehoben werden müsste, hier aber überall nichts gesetzt ist, so kann man freilich nicht sagen, dass diese Aufhebung einen innern Widerspruch enthalte. Allein dass irgend eine Möglichkeit sei, und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht

sich, weil, wenn nichts existirt, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, dass etwas möglich sei. Wir haben in der Zergliederung des Begriffs vom Dasein verstanden, dass das Sein oder schlechthin-Gesetztsein, wenn man diese Worte dazu nicht braucht, logische Beziehungen der Prädikate zu Subjekten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Dasein bedeute. Demnach zu sagen: es existirt nichts, heisst ebensoviel, als: es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessenungeachtet hinzuzufügen, es sei etwas möglich. 7)

3.

Es ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire.

Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke. Nun wird erstlich durch das, was sich selbst widerspricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Uebereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs aufgehoben, daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich. Dieses ist aber nicht der Fall, indem wir die gänzliche Beraubung alles Daseins zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwiesen ist, kein innerer Widerspruch. Allein wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins; also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire. 8)

4.

Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als eine Folge.

Es ist von aller Möglichkeit insgesammt, und von jeder insonderheit darzuthun, dass sie etwas Wirkliches,

es sei nun ein Ding oder mehrere, voraussetze. Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Dasein kann nun zwiefach sein. Entweder das Mögliche ist nur denklich, insofern es selber wirklich ist, und dann ist die Möglichkeit in dem Wirklichen, als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich darum, weil etwas Anderes wirklich ist, d. i. seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein anderes Dasein gegeben. Die erläuternden Beispiele können noch nicht füglich hier herbeigeschafft werden. Die Natur desjenigen Subjekts, welches das einzige ist, das zu einem Beispiele in dieser Betrachtung dienen kann, soll allererst erwogen werden. Indessen bemerke ich nur noch, dass ich dasjenige Wirkliche, durch welches, als einen Grund, die innere Möglichkeit anderer gegeben ist, den ersten Realgrund dieser absoluten Möglichkeit nennen werde, sowie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist, weil in der Uebereinstimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, sowie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert.

Ich begreife wohl, dass Sätze von derjenigen Art, als in dieser Betrachtung vorgetragen werden, noch mancher Erläuterung bedürftig sind, um dasjenige Licht zu bekommen, das zur Augenscheinlichkeit erfordert wird. Indessen legt die so sehr abgezogene Natur des Gegenstandes selbst aller Bemühung der grösseren Aufklärung Hindernisse, sowie die mikroskopischen Kunstgriffe des Sehens zwar das Bild des Gegenstandes bis zur Unterscheidung sehr kleiner Theile erweitern, aber auch in demselben Maasse die Helligkeit und Lebhaftigkeit des Eindrucks vermindern. Gleichwohl will ich soviel, als ich vermag, den Gedanken von dem selbst bei der innern Möglichkeit jederzeit zum Grunde liegenden Dasein, in eine etwas grössere Nahheit zu den gemeineren Begriffen eines gesunden Verstandes zu bringen suchen.

Ihr erkennet, dass ein feuriger Körper, ein listiger Mensch oder dergleichen etwas Mögliches sind, und wenn ich nichts mehr als die innere Möglichkeit verlange, so werdet Ihr gar nicht nöthig finden, dass ein Körper oder Feuer u. s. w. als die Data hiezu existiren müssen; denn sie sind einmal denklich, und das ist genug. Die

Zustimmung aber des Prädikats „feurig," mit dem Subjekte „Körper," nach dem Grunde des Widerspruchs liegt in diesen Begriffen selber, sie mögen wirkliche oder blos mögliche Dinge sein. Ich räume auch ein, dass weder Körper, noch Feuer wirkliche Dinge sein dürfen, und gleichwohl ein feuriger Körper innerlich möglich sei. Allein ich fahre fort, zu fragen: ist denn ein Körper selber an sich möglich? Ihr werdet mir, weil Ihr hier Euch nicht auf Erfahrung berufen müsset, die Data zu seiner Möglichkeit, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kraft, und wer weiss was mehr, herzählen und dazusetzen, dass darin kein innerer Widerstreit sei. Ich räume noch Alles ein, allein Ihr müsst mir Rechenschaft geben, weswegen Ihr den Begriff der Ausdehnung als ein Datum so gerade anzunehmen Recht habt; denn gesetzt, er bedeute nichts, so ist Eure dafür ausgegebene Möglichkeit des Körpers ein Blendwerk. Es wäre auch sehr unrichtig, sich auf die Erfahrung wegen dieses Dati zu berufen, denn es ist jetzt eben die Frage, ob eine innere Möglichkeit des feurigen Körpers stattfindet, wenngleich gar nichts existirt. Gesetzt, dass Ihr anjetzt nicht mehr den Begriff der Ausdehnung in einfachere Data zerfällen könnt, um anzuzeigen, dass in ihm nichts Widerstreitendes sei, wie Ihr denn nothwendig zuletzt auf etwas, dessen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann, kommen müsst, so ist alsdann hier die Frage: ob Raum oder Ausdehnung leere Wörter sind, oder ob sie etwas bezeichnen? Der Mangel des Widerspruchs macht es hier nicht aus; ein leeres Wort bezeichnet niemals etwas Widersprechendes. Wenn nicht der Raum existirt, oder wenigstens durch etwas Existirendes gegeben ist als eine Folge, so bedeutet das Wort Raum gar nichts. So lange Ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Widerspruchs bewähret, so fusset Ihr Euch auf dasjenige, was Euch in dem Dinge Denkliches gegeben ist, und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieser logischen Regel, aber am Ende, wenn Ihr bedenkt, wie Euch denn dieses gegeben sei, könnt Ihr Euch nimmer worauf Anderes, als auf ein Dasein berufen.

Allein wir wollen den Fortgang dieser Betrachtungen abwarten. Die Anwendung selber wird einen Begriff fasslicher machen, den, ohne sich selbst zu übersteigen,

man kaum für sich allein deutlich machen kann, weil er von dem Ersten, was beim Denklichen zum Grunde liegt, selber handelt.[9])

Dritte Betrachtung.

Von dem schlechterdings nothwendigen Dasein.

1.

Begriff der absolut nothwendigen Existenz überhaupt.

Schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist. Dieses ist eine ungezweifelt richtige Nominalerklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtsein eines Dinges schlechterdings unmöglich sei? so ist das, was ich suche, die Realerklärung, die uns allein zu unserem Zwecke etwas nützen kann. Alle unsere Begriffe von der inneren Nothwendigkeit in den Eigenschaften möglicher Dinge, von welcher Art sie auch sein mögen, laufen darauf hinaus, dass das Gegentheil sich selber widerspricht. Allein wenn es auf eine schlechterdings nothwendige Existenz ankommt, so würde man mit schlechtem Erfolg durch das nämliche Merkmal bei ihr etwas zu verstehen suchen. Das Dasein ist gar kein Prädikat und die Aufhebung des Daseins keine Verneinung eines Prädikats, wodurch etwas in einem Dinge sollte aufgehoben werden, und ein innerer Widerspruch entstehen können. Die Aufhebung eines existirenden Dinges ist eine völlige Verneinung alles desjenigen, was schlechthin oder absolute durch sein Dasein gesetzt würde. Die logischen Beziehungen zwischen dem Dinge als einem Möglichen und seinen Prädikaten bleiben gleichwohl. Allein diese sind ganz was Anderes als die Position des Dinges zusammt seinen Prädikaten schlechthin, als worin das Dasein besteht. Demnach wird nicht ebendasselbe, was in dem Dinge gesetzt wird, sondern was Anderes durch das Nichtsein aufgehoben, und ist demnach hierin niemals ein Widerspruch. In der letztern Betrachtung dieses Werks wird Alles dieses

in dem Falle, da man die absolut-nothwendige Existenz wirklich vermeint hat durch den Satz des Widerspruchs zu begreifen, durch eine klare Entwickelung dieser Untauglichkeit überzeugender gemacht werden. Man kann indessen die Nothwendigkeit in den Prädikaten blos möglicher Begriffe die logische Nothwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufsuche, nämlich die des Daseins, ist die absolute Realnothwendigkeit. Ich finde zuerst, dass, was ich schlechterdings als nichts und unmöglich ansehen soll, das müsse alles Denkliche vertilgen. Denn bliebe dabei noch etwas zu denken übrig, so wäre es nicht gänzlich undenklich und schlechthin unmöglich.

Wenn ich nun einen Augenblick nachdenke, weswegen dasjenige, was sich widerspricht, schlechterdings nichts und unmöglich sei, so bemerke ich: dass, wie dadurch der Satz des Widerspruchs, der letzte logische Grund alles Denklichen, aufgehoben wird, alle Möglichkeit verschwinde und nichts dabei mehr zu denken sei. Ich nehme daraus alsbald ab, dass, wenn ich alles Dasein überhaupt aufhebe, und hiedurch der letzte Realgrund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verschwindet und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kann etwas schlechterdings nothwendig sein, entweder wenn durch sein Gegentheil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das ist, wenn es sich selbst widerspricht, oder auch, wenn sein Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen und alle Data dazu aufhebt. Das Erste findet, wie gesagt, niemals beim Dasein statt, und weil kein Drittes möglich ist, so ist entweder der Begriff von der schlechterdings nothwendigen Existenz gar ein täuschender und falscher Begriff, oder es muss darin beruhen, dass das Nichtsein eines Dinges zugleich die Verneinung von den Datis zu allem Denklichen sei. Dass aber dieser Begriff nicht erdichtet, sondern etwas Wahrhaftes sei, erhellt auf folgende Art. [10])

2.

Es existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen.

Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach

ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Bis dahin erhellt, dass ein Dasein eines oder mehrerer Dinge selbst aller Möglichkeit zum Grunde liege, und dass dieses Dasein an sich selbst nothwendig sei. Man kann hieraus auch leichtlich den Begriff der Zufälligkeit abnehmen. Zufällig ist nach der Worterklärung, dessen Gegentheil möglich ist. Um aber die Sacherklärung davon zu finden, so muss man auf folgende Art unterscheiden. Im logischen Verstande ist dasjenige als ein Prädikat an einem Subjekte zufällig, dessen Gegentheil demselben nicht widerspricht. Z. E. einem Triangel überhaupt ist es zufällig, dass er rechtwinklicht sei. Diese Zufälligkeit findet lediglich bei der Beziehung der Prädikate zu ihren Subjekten statt, und leidet, weil das Dasein kein Prädikat ist, auch gar keine Anwendung auf die Existenz. Dagegen ist im Realverstande zufällig dasjenige, dessen Nichtsein zu denken ist, das ist, dessen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt. Wenn demnach die innere Möglichkeit der Dinge ein gewisses Dasein nicht voraussetzt, so ist dieses zufällig, weil sein Gegentheil die Möglichkeit nicht aufhebt. Oder: dasjenige Dasein, wodurch nicht das Materiale zu allem Denklichen gegeben ist, ohne welches also noch etwas zu denken, das ist, möglich ist, dessen Gegentheil ist im Realverstande möglich, und das ist in ebendemselben Verstande auch zufällig. [11])

3.

Das nothwendige Wesen ist einig.

Weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich sein, insofern es durch ihn als einen Grund gegeben ist. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als Folge von ihm stattfinden, und ist also aller andern Dinge Möglichkeit und Dasein von ihm abhängend. Etwas aber, was selbst abhängend ist, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit

und ist demnach nicht schlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut nothwendig sein.

Setzet, *A* sei ein nothwendiges Wesen, und *B* ein anderes. So ist vermöge der Erklärung *B* nur insofern möglich, als es durch einen andern Grund *A*, als die Folge desselben, gegeben ist. Weil aber vermöge der Voraussetzung *B* selber nothwendig ist, so ist seine Möglichkeit in ihm als ein Prädikat, und nicht als eine Folge aus einem andern, und doch nur als eine Folge laut dem Vorigen gegeben, welches sich widerspricht.[12])

4.

Das nothwendige Wesen ist einfach.

Dass kein Zusammengesetztes aus viel Substanzen ein schlechterdings nothwendiges Wesen sein könne, erhellt auf folgende Art. Setzet, es sei nur eines seiner Theile schlechterdings nothwendig, so sind die andern nur insgesammt als Folgen durch ihn möglich, und gehören nicht zu ihm als Nebentheile. Gedenket Euch, es wären mehrere oder alle nothwendig, so widerspricht dieses der vorigen Nummer. Es bleibt demnach nichts übrig, als sie müssen ein jedes besonders zufällig, alle aber zusammen schlechterdings nothwendig existiren. Nun ist dieses aber unmöglich, weil ein Aggregat von Substanzen nicht mehr Nothwendigkeit im Dasein haben kann, als den Theilen zukommt, und da diesen gar keine zukommt, sondern ihre Existenz zufällig ist, so würde auch die des Ganzen zufällig sein. Wenn man gedächte, sich auf die Erklärung des nothwendigen Wesens berufen zu können, so dass man sagte, in jeglichem der Theile wären die letzten Data einiger innern Möglichkeit, in allen zusammen alles Mögliche gegeben, so würde man etwas ganz Ungereimtes, nur auf eine verborgene Art, vorgestellt haben. Denn wenn man sich alsdann die innere Möglichkeit so gedenkt, dass einige können aufgehoben werden, doch so, dass übrigens, was durch die anderen Theile noch Denkliches gegeben worden, bliebe, so müsste man sich vorstellen, es sei an sich möglich, dass die innere Möglichkeit verneint oder aufgehoben werde. Es ist aber gänzlich undenklich

und widersprechend, dass etwas nichts sei, und dieses will soviel sagen: eine innere Möglichkeit aufheben, ist alles Denkliche vertilgen, woraus erhellt, dass die Data zu jedem Denklichen in demjenigen Dinge müssen gegeben sein, dessen Aufhebung auch das Gegentheil aller Möglichkeit ist, dass also, was den letzten Grund von einer inneren Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen vertheilt sein könne. [13])

5.

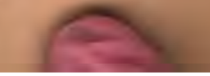
Das nothwendige Wesen ist unveränderlich und ewig.

Weil selbst seine eigene Möglichkeit und jede andere dieses Dasein voraussetzt, so ist keine andere Art der Existenz desselben möglich, das heisst, es kann das nothwendige Wesen nicht auf vielerlei Art existiren. Nämlich Alles, was da ist, ist durchgängig bestimmt; da dieses Wesen nun lediglich darum möglich ist, weil es existirt, so findet keine Möglichkeit desselben statt, ausser insofern es in der That da ist; es ist also auf keine andere Art möglich, als wie es wirklich ist. Demnach kann es nicht auf andere Art bestimmt oder verändert werden. Sein Nichtsein ist schlechterdings unmöglich, mithin auch sein Ursprung und Untergang, demnach ist es ewig. [14])

6.

Das nothwendige Wesen enthält die höchste Realität.

Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen sein müssen, entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch ihn als den ersten Realgrund gegeben sind, so sieht man, dass alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen sei. Allein ebendieselben Bestimmungen, durch die dieses Wesen der höchste Grund ist von anderer möglichen Realität, setzen in ihn selber den grössesten Grund realer Eigenschaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Weil ein solches Wesen also das realste unter allen



möglichen ist, indem sogar alle anderen nur durch dasselbe möglich sind, so ist dieses nicht so zu verstehen, dass alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre. Dieses ist eine Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrscht hat. Man ertheilt alle Realitäten Gott oder dem nothwendigen Wesen ohne Unterschied als Prädicate, ohne wahrzunehmen, dass sie nimmermehr in einem einzigen Subjecte als Bestimmungen neben einander können stattfinden. Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u. dgl. können nicht Eigenschaften von demjenigen sein, der Verstand und Willen hat. Es ist auch umsonst, eine Ausflucht darin zu suchen, dass man die gedachten Beschaffenheiten nicht für wahre Realitäten halte. Es ist ohne allen Zweifel der Stoss eines Körpers oder die Kraft des Zusammenhanges etwas wahrhaftig Positives. Ebenso ist der Schmerz in den Empfindungen eines Geistes nimmermehr eine blosse Beraubung. Ein irriger Gedanke hat eine solche Vorstellung dem Scheine nach gerechtfertigt. Es heisst: Realität und Realität widersprechen einander niemals, weil beides wahre Bejahungen sind; demnach widerstreiten sie auch einander nicht in einem Subjecte. Ob ich nun gleich einräume, dass hier kein logischer Widerspruch sei, so ist dadurch doch nicht die Realpugnanz gehoben. Diese findet jederzeit statt, wenn etwas, als ein Grund, die Folge von etwas Anderem durch eine reale Entgegensetzung vernichtigt. Die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direction, und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengesetzter stehen nicht im Widerspruche. Sie sind auch wirklich zugleich in einem Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der andern, und da sonst von jeder insbesondere die Folge eine wirkliche Bewegung sein würde, so ist sie jetzt von beiden zusammen in dem Subjecte 0, das ist, die Folge von diesen entgegengesetzten Bewegungskräften ist die Ruhe. Die Ruhe aber ist ohne allen Zweifel möglich, woraus man denn auch sieht, dass die Realpugnanz ganz was Anderes sei, als die logische oder der Widerspruch; denn das, was daraus folgt, ist schlechterdings unmöglich. Nun kann aber in dem allerrealsten Wesen keine Realpugnanz oder positiver Widerstreit seiner

eigenen Bestimmung sein, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel sein würde, welches seiner höchsten Realität widerspricht, und da, wenn alle Realitäten in demselben als Bestimmungen lägen, ein solcher Widerstreit entstehen müsste, so können sie nicht insgesammt als Prädicate in ihm sein, mithin, weil sie doch alle durch ihn gegeben sind, werden sie entweder zu seinen Bestimmungen oder Folgen gehören.

Es könnte auch beim ersten Anblick scheinen zu folgen: dass, weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen der Wesen der Dinge liegen müsse, welches, wenn es zugelassen würde, auch den Schluss veranlassen dürfte, dass es selbst Negationen unter seinen Prädicaten haben müsse, und nimmermehr nichts, als Realität. Allein man richte nur seine Augen auf den einmal festgesetzten Begriff desselben. In seinem Dasein ist seine eigene Möglichkeit gegeben. Dadurch, dass es nun andere Möglichkeiten sind, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem Satze des Widerspruchs, dass es nicht die Möglichkeit des realsten Wesens selber, und daher solche Möglichkeiten, welche Verneinungen enthalten, sein müssen.

Demnach beruht die Möglichkeit aller andern Dinge, in Ansehung dessen, was in ihnen real ist, auf dem nothwendigen Wesen, als einem Realgrunde, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, insofern er Ausdehnung, Kräfte u. dgl. hat, ist in dem obersten aller Wesen gegründet; insofern ihm die Kraft zu denken gebricht, so liegt diese Verneinung in ihm selbst, nach dem Satz des Widerspruchs.

In der That sind Verneinungen an sich selbst nicht Etwas, oder denklich, welches man sich leichtlich auf folgende Art fasslich machen kann. Setzet nichts, als Negationen, so ist gar nichts gegeben, und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen sind also nur durch die entgegengesetzten Positionen denklich, oder vielmehr, es sind Positionen möglich, die nicht die grössten sind. Und hierin liegen schon nach dem Satze der Identität

die Verneinungen selber. Es fällt auch leicht in die Augen, dass alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnende Verneinungen keinen Realgrund (weil sie nichts Positives sind), mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen. [15])

Vierte Betrachtung.

Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.

1.

Das nothwendige Wesen ist ein Geist.

Es ist oben bewiesen, dass das nothwendige Wesen eine einfache Substanz sei, imgleichen dass nicht allein alle andere Realität durch dasselbe, als einen Grund gegeben sei, sondern auch die grössest mögliche, die in einem Wesen als Bestimmung kann enthalten sein, ihm beiwohne. Nun können verschiedene Beweise geführt werden, dass hiezu auch die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören. Denn erstlich, Beides ist wahre Realität, und Beides kann mit der grössest möglichen in einem Dinge beisammen bestehen, welches Letztere man durch ein unmittelbares Urtheil des Verstandes einzuräumen sich gedrungen sieht, ob es zwar nicht füglich zu derjenigen Deutlichkeit gebracht werden kann, welche logisch vollkommene Beweise erfordern. Zweitens sind die Eigenschaften eines Geistes, Verstand und Willen, von der Art, dass wir uns keine Realität denken können, die in Ermangelung derselben einem Wesen eine Ersetzung thun könnte, welche dem Abgang derselben gleich wäre. Und da diese Eigenschaften also diejenigen sind, welche der höchsten Grade der Realität fähig sind, gleichwohl aber unter die möglichen gehören, so müsste durch das nothwendige Wesen, als einen Grund, Verstand und Wille und alle andere Realität der geistigen Natur an andern möglich sein, die gleichwohl in ihm selbst nicht als eine Bestimmung angetroffen würde. Es würde demnach die Folge grösser

sein, als selbst der Grund. Denn es ist gewiss, dass, wenn das höchste Wesen nicht selbst Verstand und Willen hat, ein jedes andere, welches durch ihn mit diesen Eigenschaften gesetzt werde, ohnerachtet es abhängend wäre und mancherlei andere Mängel der Macht u. s. w. hätte, gleichwohl in Ansehung dieser Eigenschaften von der höchsten Art jenem in Realität vorgehen müsste. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kann, so müssen Verstand und Wille der nothwendigen einfachen Substanz als Eigenschaften beiwohnen, das ist, sie ist ein Geist.

Drittens, Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in Allem, was möglich ist, setzen ein Wesen voraus, in dessen Eigenschaften entweder diese Beziehungen gegründet sind, oder doch wenigstens, durch welches Wesen die Dinge diesen Beziehungen gemäss, als aus einem Hauptgrunde möglich sind. Nun ist das nothwendige Wesen der hinlängliche Realgrund alles Andern, was ausser ihm möglich ist; folglich wird in ihm auch diejenige Eigenschaft, durch welche, diesen Beziehungen gemäss, Alles ausser ihm wirklich werden kann, anzutreffen sein. Es scheint aber, dass der Grund der äussern Möglichkeit der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend ist, wofern nicht ein dem Verstande gemässer Wille vorausgesetzt ist. Also werden diese Eigenschaften dem obersten Wesen müssen beigemessen werden.

Jedermann erkennt, dass ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen dennoch regelmässige Blumenstücke, Alleen u. dgl. nur durch einen Verstand, der sie entwirft, und durch einen Willen, der sie ausführt, möglich sind. Alle Macht oder Hervorbringungskraft, imgleichen alle alle andere Data zur Möglichkeit ohne einen Verstand sind unzulänglich, die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen.

Aus einem dieser hier angeführten Gründe, oder aus allen insgesammt, wird der Beweis, dass das nothwendige Wesen Willen und Verstand haben, mithin ein Geist sein müsse, hergeleitet werden können. Ich begnüge mich blos, den Beweisgrund vollständig zu machen. Meine Absicht ist nicht, eine förmliche Demonstration darzulegen. [16])

2.

Es ist ein Gott.

Es existirt etwas schlechterdings nothwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott. Ich gebe hier keine bestimmte Erklärung von dem Begriffe von Gott. Ich müsste dieses thun, wenn ich meinen Gegenstand systematisch betrachten wollte. Was ich hier darlege, soll die Analyse sein, dadurch man sich zur förmlichen Lehrverfassung tüchtig machen kann. Die Erklärung des Begriffs der Gottheit mag indessen angeordnet werden, wie man es für gut findet, so bin ich doch gewiss, dass dasjenige Wesen, dessen Dasein wir nur eben bewiesen haben, eben dasjenige göttliche Wesen sei, dessen Unterscheidungszeichen man auf eine oder die andere Art in die kürzeste Benennung bringen wird. [17])

3.

Anmerkung.

Weil aus der dritten Betrachtung nichts mehr erhellt, als dass alle Realität entweder in dem nothwendigen Wesen als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als einen Grund müsse gegeben sein, so würde bis dahin unentschieden bleiben, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen als ihm beiwohnende Bestimmungen anzutreffen seien, oder blos durch dasselbe an anderen Dingen als Folgen anzusehen wären. Wäre das Letztere, so würde, ohnerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseins als eines grossen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muss, wenn man einen Gott denkt. Denn selber ohne Erkenntniss und Entschliessung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge und sogar

anderer Geister sein, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als dass es begreiflicher beschrieben wäre. Dies ist die Ursache, weswegen in jeder Lehrverfassung auf diesen Umstand besonders gesehen werden muss, und warum wir ihn nicht haben aus den Augen setzen können.

Ich habe in dem ganzen Zusammenhange aller bisher vorgetragenen, zu meinem Beweise gehörigen Gründe nirgend des Ausdrucks von Vollkommenheit gedacht. Nicht als wenn ich dafür hielte, alle Realität sei schon so viel wie alle Vollkommenheit, oder auch die grösste Zusammenstimmung zu Einem mache sie aus. Ich habe wichtige Ursachen, von diesem Urtheile vieler Andern sehr abzugehen. Nachdem ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbesondere sorgfältige Untersuchungen angestellt habe, so bin ich belehrt worden, dass in einer genaueren Kenntniss derselben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geistes, unser eigen Gefühl, und selbst die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit aufklären kann.

Ich bin inne geworden, dass der Ausdruck der Vollkommenheit zwar in einigen Fällen nach der Unsicherheit jeder Sprache Ausartungen von dem eigenthümlichen Sinne leide, die ziemlich weit abweichen, dass er aber in der Bedeutung, darauf hauptsächlich Jedermann selbst bei jenen Abirrungen Acht hat, allemal eine Beziehung auf ein Wesen, welches Erkenntniss und Begierde hat, voraussetze. Da es nun viel zu weitläuftig geworden sein würde, den Beweisgrund von Gott und der ihm beiwohnenden Realität bis zu dieser Beziehung hindurchzuführen, ob es zwar vermöge dessen, was zum Grunde liegt, gar wohl thunlich gewesen wäre, so habe ich es der Absicht dieser Blätter nicht gemäss befunden, durch die Herbeiziehung dieses Begriffs Anlass zu einer allzugrossen Weitläuftigkeit zu geben. [18])

4.

Beschluss.

Ein Jeder wird sehr leicht nach dem, wie gedacht, geführten Beweise so offenbare Folgerungen hinzufügen können, als da sind: ich, der ich denke, bin kein so

schlechterdings nothwendiges Wesen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich; kein ander Wesen, dessen Nichtsein möglich ist, das ist, dessen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding, oder in welchem Schranken sind, mithin auch nicht die Welt, ist von einer solchen Natur; denn die Welt ist nicht ein Accidens der Gottheit, weil in ihr Widerstreit, Mängel, Veränderlichkeit, Alles Gegentheile der Bestimmungen einer Gottheit, angetroffen werden; Gott ist nicht die einige Substanz, die da existirt, und alle andere sind nur abhängend von ihm da u. s. w.

Ich bemerke hier nur noch Folgendes. Der Beweisgrund von dem Dasein Gottes, den wir geben, ist lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich ist. Demnach ist er ein Beweis, der vollkommen *a priori* geführt werden kann. Es wird weder meine Existenz, noch die von andern Geistern, noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt. Er ist in der That von dem innern Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen. Man erkennt auf diese Weise das Dasein dieses Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Nothwendigkeit desselben ausmacht, also recht genetisch.

Alle Beweise, die sonsten von den Wirkungen dieses Wesens auf sein, als einer Ursache, Dasein geführt werden möchten, gesetzt, dass sie auch so strenge beweisen möchten, als sie es nicht thun, können doch niemals die Natur dieser Nothwendigkeit begreiflich machen. Blos daraus, dass etwas schlechterdings nothwendig existirt, ist es möglich, dass etwas eine erste Ursach von Anderem sei, aber daraus, dass etwas eine erste, das ist unabhängige Ursache ist, folgt nur, dass, wenn die Wirkungen da sind, sie auch existiren müsse, nicht aber, dass sie schlechterdings nothwendiger Weise da sei.

Weil nun ferner aus dem angepriesenen Beweisgrunde erhellt, dass alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in diesem einigen Wesen gegründet sei, in welchem die grössten Grade des Verstandes und eines Willens, der der grössest mögliche Grund ist, anzutreffen, und weil in einem solchen Alles in der äusserst möglichen Uebereinstimmung sein muss,

so wird daraus schon zum voraus abzunehmen sein, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist, das Wesen Gottes mit seinem Willen in der grössesten Zusammenstimmung sein werde, nicht als wenn Gott durch seinen Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, sondern weil ebendieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebenen grössesten Folgen hat, und die letztere nur durch die Voraussetzung der ersteren fruchtbar sein kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch die göttliche Natur gegeben sind, mit seiner grossen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil sie mit Einem übereinstimmen, so wird selbst in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen sein.

Wenn wir aber auch durch eine reife Beurtheilung der wesentlichen Eigenschaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekannt werden, selbst in den nothwendigen Bestimmungen ihrer inneren Möglichkeit eine Einheit im Mannichfaltigen und Wohlgereimtheit in dem Getrennten wahrnehmen, so werden wir durch den Erkenntnissweg *a posteriori* auf ein einiges Principium aller Möglichkeit zurückschliessen können, und uns zuletzt bei demselben Grundbegriffe des schlechterdings nothwendigen Daseins befinden, von dem wir durch den Weg *a priori* anfänglich ausgegangen waren. Nunmehro soll unsere Absicht darauf gerichtet sein, zu sehen, ob selbst in der inneren Möglichkeit der Dinge eine nothwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie, und in diesem unermesslichen Mannichfaltigen Einheit anzutreffen sei, damit wir daraus urtheilen können, ob die Wesen der Dinge selbst einen obersten gemeinschaftlichen Grund erkennen. 19)

Zweite Abtheilung.

Von dem weitläuftigen Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist.

Erste Betrachtung.

Worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes *a posteriori* geschlossen wird.

1.

Die Einheit in dem Mannichfaltigen der Wesen der Dinge gewiesen an den Eigenschaften des Raums.

Die nothwendigen Bestimmungen des Raums verschaffen dem Messkünstler ein nicht gemeines Vergnügen, durch die Augenscheinlichkeit in der Ueberzeugung und durch die Genauigkeit in der Ausführung, imgleichen durch den weiten Umfang der Anwendung, wogegen das gesammte menschliche Erkenntniss nichts aufzuzeigen hat, das ihm beikäme, viel weniger es überträfe. Ich betrachte aber anjetzt den nämlichen Gegenstand in einem ganz andern Gesichtspunkte. Ich sehe ihn mit einem philosophischen Auge an, und werde gewahr, dass bei so nothwendigen Bestimmungen Ordnung und Harmonie, und in einem ungeheuren Mannichfaltigen Zusammenpassung und Einheit herrsche. Ich will z. E., dass ein Raum durch die Bewegung einer geraden Linie um einen festen Punkt umgrenzt werde. Ich begreife gar leicht, dass ich dadurch einen Kreis habe, der in allen seinen Punkten von dem gedachten

festen Punkt gleiche Entfernungen hat. Allein ich finde gar keine Veranlassung, unter einer so einfältigen Construction sehr viel Mannichfaltiges zu vermuthen, das eben dadurch grossen Regeln der Ordnung unterworfen sei. Indessen entdecke ich, dass alle gerade Linien, die einander aus einem beliebigen Punkt innerhalb dem Zirkel durchkreuzen, indem sie an den Umkreis stossen, jederzeit in geometrischer Proportion geschnitten sind; imgleichen, dass alle diejenigen, die von einem Punkt ausserhalb dem Kreise diesen schneiden, jederzeit in solche Stücke zerlegt werden, die sich umgekehrt verhalten wie ihre Ganzen. Wenn man bedenkt, wie unendlich viel verschiedene Lagen diese Linien annehmen können, indem sie den Zirkel, wie gedacht, durchschneiden, und wahrnimmt, wie sie gleichwohl beständig unter dem nämlichen Gesetze stehen, von dem sie nicht abweichen können, so ist es ungeachtet dessen, dass die Wahrheit davon leicht begriffen wird, dennoch etwas Unerwartetes, dass so wenig Anstalt in der Beschreibung dieser Figur und gleichwohl so viel Ordnung, und in dem Mannichfaltigen eine so vollkommene Einheit daraus erfolgt.

Wenn aufgegeben wäre: dass schiefe Flächen in verschiedener Neigung gegen den Horizont, doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frei herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herabkämen, so wird ein Jeder, der die mechanischen Gesetze versteht, einsehen, dass hiezu mancherlei Veranstaltung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Zirkel von selber mit unendlich viel Abwechselung der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der grössesten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmesser stossen, sie mögen von dessen oberstem oder unterstem Punkte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgesammt das gemein, dass der freie Fall durch dieselben in gleichen Zeiten geschieht. Ich erinnere mich, dass ein verständiger Lehrling, als ihm dieser Satz mit seinem Beweise von mir vorgetragen wurde, nachdem er Alles wohl verstand, dadurch nicht weniger, wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannichfaltigen nach so

fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Zirkelkreis ist, überrascht und mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müsste denn sein, dass es deswegen geschähe, weil die Ursache derselben da nicht so deutlich einzusehen ist und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist.

Das Feld, darauf ich Denkwürdigkeiten sammle, ist davon so voll, dass, ohne einen Fuss weiter setzen zu dürfen, sich auf derselben Stelle, da wir uns befinden, noch unzählige Schönheiten darbieten. Es giebt Auflösungen der Geometrie, wo dasjenige, was nur durch weitläuftige Veranstaltung scheint möglich zu sein, sich gleichsam ohne alle Kunst in der Sache selbst darlegt. Diese werden von Jedermann als artig empfunden, und dieses um desto mehr, je weniger man selbst dabei zu thun hat, und je verwickelter gleichwohl die Auflösung zu sein scheint. Der Zirkelring zwischen zwei Kreisen, die einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt haben, hat eine von einer Zirkelfläche sehr verschiedene Gestalt, und es kommt Jedermann anfänglich als mühsam und künstlich vor, ihn in diese Figur zu verwandeln. Allein sobald ich einsehe, dass die den inwendigen Zirkel berührende Linie so weit gezogen, bis sie zu beiden Seiten den Umkreis des grösseren schneidet, der Durchmesser dieses Zirkels sei, dessen Fläche dem Inhalt des Zirkelringes gerade gleich ist, so kann ich nicht umhin, einige Befremdung über die einfältige Art zu äussern, wie das Gesuchte in der Natur selbst sich so leicht offenbart und meiner Bemühung hiebei fast nichts beizumessen ist.

Wir haben, um in den nothwendigen Eigenschaften des Raums Einheit bei der grössesten Mannichfaltigkeit und Zusammenhang in dem, was eine von dem Andern ganz abgesonderte Nothwendigkeit zu haben scheint, zu bemerken, nur blos unsere Augen auf die Zirkelfigur gerichtet, welche deren noch unendliche hat, davon ein kleiner Theil bekannt ist. Hieraus lässt sich abnehmen, welche Unermesslichkeit solcher harmonischen Beziehungen sonsten in den Eigenschaften des Raumes liege,

deren viele die höhere Geometrie in den Verwandtschaften der verschiedenen Geschlechter der krummen Linien dargelegt, und alle, ausser der Uebung des Verstandes durch die denkliche Einsicht derselben, das Gefühl auf eine ähnliche oder erhabenere Art, wie die zufälligen Schönheiten der Natur rühren.

Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt ist, nach einem Grunde einer so weit erstreckten Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zu fragen, soll man es denn weniger sein bei Wahrnehmung des Ebenmaasses und der Einheit in den unendlich vielfältigen Bestimmungen des Raums? Ist diese Harmonie darum weniger befremdlich, weil sie nothwendig ist? Ich halte dafür, sie sei es darum nur desto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes seine besondere und unabhängige Nothwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenseitigen Beziehungen haben könnte, wird man dadurch nicht ebensowohl, wie durch die Harmonie in den zufälligen Anstalten der Natur, auf die Vermuthung eines obersten Grundes selbst der Wesen der Dinge geführt, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlasst. [20])

2.

Die Einheit im Mannichfaltigen der Wesen der Dinge, gewiesen an demjenigen, was in den Bewegungsgesetzen nothwendig ist.

Wenn man in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines besondern Zwecks willen getroffen zu sein scheint, indem sie sich nicht blos nach den allgemeinen Eigenschaften der Materie würde dargeboten haben, so sehen wir diese Anstalt als zufällig und als die Folge einer Wahl an. Zeigen sich nun neue Uebereinstimmung, Ordnung und Nutzen und besonders dazu abgerichtete Mittelursachen, so beurtheilen wir dieselbe auf die nämliche Art; dieser Zusammenhang ist der Natur der Sachen ganz fremd, und blos, weil es Jemand beliebt hat, sie so zu verknüpfen, stehen sie in dieser Harmonie. Man kann keine allgemeine Ursache an-

geben, weswegen die Klauen der Katze, des Löwen u. a. m. so gebaut sind, dass sie spohren, das ist, sich zurücklegen können, als weil irgend ein Urheber sie zu dem Zwecke, um vor dem Abschleifen gesichert zu sein, so angeordnet hat, indem diese Thiere geschickte Werkzeuge haben müssen, ihren Raub zu ergreifen und zu halten. Allein wenn gewisse allgemeinere Beschaffenheiten, die der Materie beiwohnen, ausser einem Vortheile, den sie schaffen, und um dessen willen man sich vorstellen kann, dass sie so geordnet worden, ohne die mindeste neue Vorkehrung gleichwohl eine besondere Tauglichkeit zu noch mehr Uebereinstimmung zeigen, wenn ein einfältiges Gesetz, das Jedermann um eines gewissen Guten willen allein schon nöthig finden würde, gleichwohl eine ausgebreitete Fruchtbarkeit an noch viel Mehrerem zeigt, wenn die übrigen Nutzen und Wohlgereimtheiten daraus ohne Kunst, sondern vielmehr nothwendiger Weise fliessen; wenn endlich dieses sich durch die ganze materiale Natur so befindet, so liegen offenbar selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet sich über das Reich der Möglichkeit selber aus. Dieses veranlasst eine Bewunderung über so viel Schicklichkeit und natürliche Zusammenpassung, die, indem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlich macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ohngefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen grossen Grunde anzeigt. Ich werde diese sehr grosse Merkwürdigkeit durch einige leichte Beispiele deutlich zu machen suchen, indem ich die Methode sorgfältig befolge, aus dem, was durch Beobachtung unmittelbar gewiss ist, zu dem allgemeineren Urtheile langsam hinaufzusteigen.

Man kann einen Nutzen unter tausend wählen, weswegen man es als nöthig ansehen kann, dass ein Luftkreis sei, wenn man durchaus einen Zweck zum Grunde zu haben verlangt, wodurch eine Anstalt in der Natur zuerst veranlasst worden. Ich räume also dieses ein, und nenne etwa das Athmen der Menschen und Thiere als die Endabsicht dieser Veranstaltung. Nun gibt diese

Luft, durch die nämlichen Eigenschaften, und keine mehr, die sie zum Athemholen allein bedürfte, zugleich Anlass zu einer Unendlichkeit von schönen Folgen, die damit nothwendiger Weise begleitet sind und nicht dürfen durch besondere Anlagen befördert werden. Ebendieselbe elastische Kraft und Gewicht der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Thiere der Nahrung entbehren müssten, und die Möglickeit der Pumpwerke ist davon eine nothwendige Folge. Durch sie geschieht es, dass Feuchtigkeit in Dünsten hinaufgezogen wird, welche sich oben in Wolken verdicken, die den Tag verchönern, öfters die übermässige Hitze der Sonne mildern, vornehmlich aber dazu dienen, die trockenen Gegenden der Erdfläche durch den Raub von den Wasserbetten der niedrigen milde zu befeuchten. Die Dämmerung, die den Tag verlängert und dem Auge durch allmähliche Zwischengrade bei dem Ueberschritt von der Nacht zum Tage unschädlich macht, und vornehmlich die Winde sind ganz natürliche und ungezwungene Folgen derselben.

Stellet euch vor, ein Mensch mache sich einen Entwurf, wie die Küsten der Länder des heissen Weltstrichs, die sonsten heisser sein müssten, als die tiefer im Lande liegenden Gegenden, eine etwas erträglichere Wärme sollten geniessen können, so wird er am natürlichsten auf einen Seewind verfallen, der zu dieser Absicht in den heissesten Tagesstunden wehen müsste. Weil aber, da es zur Nachtzeit über der See viel geschwinder kalt wird, als über dem Lande, nicht zuträglich sein dürfte, dass derselbe Wind immer wehte, so würde er wünschen, dass es der Vorsehung gefallen hätte, es so zu veranstalten, damit in den mittleren Stunden der Nacht der Wind vom Lande wieder zurückkehrte, welches auch viel anderen Nutzen mit befördern könnte. Nun würde nur die Frage sein, durch welche Mechanik und künstliche Anordnung dieser Windeswechsel zu erhalten wäre, und hiebei würde man noch grosse Ursache haben zu besorgen: dass, da der Mensch nicht verlangen kann, dass alle Naturgesetze sich zu seiner Bequemlichkeit anschicken sollen, dieses Mittel zwar möglich, aber mit den übrigen nöthigen Anstalten so übel zusammenpassend sein dürfte, dass die oberste Weisheit es darum nicht

zu verordnen für gut fände. Alles dieses Bedenken ist indessen unnöthig. Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung thun würde, verrichtet hier die Luft nach den allgemeinen Bewegungsgesetzen, und ebendasselbe einfache Principium ihrer anderweitigen Nutzbarkeit bringt auch diese ohne neue und besondere Anstalten hervor. Die von der Tageshitze verdünnte Luft über dem brennenden Boden eines solchen Landes weicht nothwendiger Weise der dichteren und schwereren über dem kühlen Meere, und verursacht den Seewind, der um deswillen von den heissesten Tagesstunden an bis in den späten Abend wehet, und die Seeluft, die aus den nämlichen Ursachen am Tage so stark nicht erhitzt worden war, als die über dem Lande, verkühlt des Nachts geschwinder, zieht sich zusammen und veranlasst den Rückzug der Landluft zur Nachtzeit. Jedermann weiss, dass alle Küsten des heissen Welttheils diesen Wechselwind geniessen.

Ich habe, um die Beziehungen, welche einfache und sehr allgemeine Bewegungsgesetze durch die Nothwendigkeit ihres Wesens auf Ordnung und Wohlgereimtheit haben, zu zeigen, nur meinen Blick auf einen kleinen Theil der Natur, nämlich auf die Wirkungen der Luft geworfen. Man wird leicht gewahr werden, dass die ganze unermessliche Strecke der grossen Naturordnung in ebendemselben Betracht vor mir offen liege. Ich behalte mir vor, noch etwas in dem Folgenden zur Erweiterung dieser schönen Ansicht beizfügen. Anjetzt würde ich etwas Wesentliches aus der Acht lassen, wenn ich nicht der wichtigen Entdeckung des Herrn von Maupertuis gedächte, die er in Ansehung der Wohlgereimtheit der nothwendigen und allgemeinsten Bewegungsgesetze gemacht hat.

Das, was wir zum Beweise angeführt haben, betrifft zwar weit ausgebreitete und nothwendige Gesetze, allein nur von einer besonderen Art der Materien der Welt. Der Herr von Maupertuis bewies dagegen: dass selbst die allgemeinsten Gesetze, wonach die Materie überhaupt wirkt, sowohl im Gleichgewichte, als beim Stosse, sowohl der elastischen, als unelastischen Körper, bei dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben so gut, als beim Zurückstossen desselben in der Abprallung einer

herrschenden Regel unterworfen seien, nach welcher die grösste Sparsamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet ist. Durch diese Entdeckung sind die Wirkungen der Materie, ungeachtet der grossen Verschiedenheit, die sie an sich haben mögen, unter eine allgemeine Formel gebracht, die eine Beziehung auf Anständigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt. Gleichwohl sind die Gesetze der Bewegung selber so bewandt, dass sich nimmermehr eine Materie ohne sie denken lässt, und sie sind so nothwendig, dass sie auch ohne die mindesten Versuche aus der allgemeinen und wesentlichen Beschaffenheit aller mit grössester Deutlickeit können hergeleitet werden. Der gedachte scharfsinnige Gelehrte empfand alsbald, dass, indem dadurch in dem unendlichen Mannichfaltigen des Universum Einheit, und in dem blindlings Nothwendigen Ordnung verursacht wird, irgend ein oberstes Principium sein müsse, wovon Alles dieses seine Harmonie und Anständigkeit her haben kann. Er glaubte mit Recht, dass ein so allgemeiner Zusammenhang in den einfachsten Naturen der Dinge einen weit tauglicheren Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urwesen die letzte Ursache von Allem in der Welt mit Gewissheit anzutreffen, als alle Wahrnehmung verschiedener zufälligen und veränderlichen Anordnung nach besonderen Gesetzen. Nunmehro kam es darauf an, welchen Gebrauch die höhere Weltweisheit von dieser wichtigen neuen Einsicht würde machen können, wenn ich dafür halte, dass die königliche Akademie der Wissenschaften in Berlin dieses zur Absicht der Preisfrage gehabt habe: ob die Bewegungsgesetze nothwendig oder zufällig seien? und welche Niemand der Erwartung gemäss beantwortet hat.

Wenn die Zufälligkeit im Realverstande genommen wird, dass sie in der Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem Andern besteht, so ist augenscheinlich, dass die Bewegungsgesetze und die allgemeinen Eigenschaften der Materie, die ihnen gehorchen, irgend von einem grossen gemeinschaftlichen Urwesen, dem Grunde der Ordnung und Wohlgereimtheit abhängen müssen. Denn wer wollte dafür halten, dass in einem weitläuftigen Mannichfaltigen, worin jedes Einzelne seine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch

ein befremdlich Ohngefähr sich Alles sollte gerade so schicken, dass es wohl mit einander reimte und im Ganzen Einheit sich hervorfände. Allein dass dieses gemeinschaftliche Prinzipium nicht blos auf das Dasein dieser Materie und der ihr ertheilten Eigenschaften gehen müsse, sondern selbst auf die Möglichkeit einer Materie überhaupt und auf das Wesen selbst, leuchtet dadurch deutlich in die Augen, weil das, was einen Raum erfüllen soll, was der Bewegung des Stosses und Druckes soll fähig sein, gar nicht unter andern Bedingungen kann gedacht werden, als diejenigen sind, woraus die genannten Gesetze nothwendiger Weise herfliessen. Auf diesem Fuss sieht man ein: dass diese Bewegungsgesetze der Materie schlechterdings nothwendig seien, das ist, wenn die Möglichkeit der Materie vorausgesetzt wird, es ihr widerspreche, nach andern Gesetzen zu wirken, welches eine logische Nothwendigkeit von der obersten Art ist; dass gleichwohl die innere Möglichkeit der Materie selbst, nämlich die Data und das Reale, was diesem Denklichen zum Grunde liegt, nicht unabhängig oder für sich selbst gegeben sei, sondern durch irgend ein Prinzipium, in welchem das Mannichfaltige Einheit, und das Verschiedene Verknüpfung bekommt, gesetzt sei, welches die Zufälligkeit der Bewegungsgesetze im Realverstande beweiset.[20])

Zweite Betrachtung.

Unterscheidung der Abhängigkeit aller Dinge von Gott in die moralische und unmoralische.

Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund desselben durch seinen Willen ist, moralisch, alle übrige aber ist unmoralisch. Wenn ich demnach behaupte: Gott enthalte den letzten Grund selbst der innern Möglichkeit der Dinge, so wird ein Jeder leicht verstehen, dass diese Abhängigkeit nur unmoralisch sein kann: denn der Wille macht nichts möglich, sondern beschliesst nur, was als möglich schon vorausgesetzt ist. Insoferne Gott den Grund von dem Dasein der Dinge enthält, so gestehe ich, dass diese

Abhängigkeit jederzeit moralisch sei, das ist, dass sie darum existiren, weil er gewollt hat, dass sie sein sollten.

Es bietet nämlich die innere Möglichkeit der Dinge Demjenigen, der ihr Dasein beschloss, Materialien dar, die eine ungemeine Tauglichkeit zur Uebereinstimmung und eine in ihrem Wesen liegende Zusammenpassung zu einem auf vielfältige Art ordentlichen und schönen Ganzen enthalten. Dass ein Luftkreis existirt, kann, um der daraus zu erreichenden Zwecke willen, Gott als einem moralischen Grunde beigemessen werden. Allein dass eine so grosse Fruchtbarkeit in dem Wesen eines einzigen so einfachen Grundes liegt, so viel schon in seiner Möglichkeit liegende Schicklichkeit und Harmonie, welche nicht neuer Vorkehrungen bedarf, um mit andern möglichen Dingen einer Welt mannichfaltigen Regeln der Ordnung gemäss sich zusammenzuschicken, das kann gewiss nicht wiederum einer freien Wahl beigemessen werden; weil aller Entschluss eines Willens die Erkenntniss der Möglichkeit des zu Beschliessenden voraussetzt.

Alles dasjenige, dessen Grund in einer freien Wahl gesucht werden soll, muss insofern auch zufällig sein. Nun ist die Vereinigung vieler und mannigfaltiger Folgen unter einander, die nothwendig aus einem einzigen Grunde fliessen, nicht eine zufällige Vereinigung; mithin kann diese nicht einer freiwilligen Bestimmung zugeschrieben werden. So haben wir oben gesehen, dass die Möglichkeit der Pumpwerke, des Athmens, die Erhebung der flüssigen Materien, wenn welche da sind, in Dünste, die Winde etc. von einander unzertrennlich sind, weil sie alle von einem einzigen Grunde, nämlich der Elasticität und Schwere der Luft abhangen, und diese Uebereinstimmung des Mannichfaltigen in Einem ist daher keinesweges zufällig, und also nicht einem moralischen Grunde beizumessen.

Ich gehe hier nur immer auf die Beziehung, die das Wesen der Luft, oder eines jeden andern Dinges zu der *möglichen* Hervorbringung so vieler schönen Folgen hat, das ist, ich betrachte nur die *Tauglichkeit* ihrer Natur zu so vielen Zwecken, und da ist die Einheit, wegen der Uebereinstimmung eines einigen Grundes zu so viel möglichen Folgen, gewiss nothwendig, und diese

möglichen Folgen sind insoferne von einander und von dem Dinge selbst unzertrennlich. Was die wirkliche Hervorbringung dieser Nutzen anlangt, so ist sie insoferne zufällig, als eins von den Dingen, darauf sich das Ding bezieht, fehlen, oder eine fremde Kraft die Wirkung hindern kann.

In den Eigenschaften des Raums liegen schöne Verhältnisse, und in dem unermesslich Mannichfaltigen seiner Bestimmungen eine bewundernswürdige Einheit. Das Dasein aller dieser Wohlgereimtheit, insoferne Materie den Raum erfüllen sollte, ist mit allen ihren Folgen der Willkür der ersten Ursache beizumessen; allein was die Vereinbarung so vieler Folgen, die alle mit den Dingen in der Welt in so grosser Harmonie stehen, unter einander anlangt, so würde es ungereimt sein, sie wiederum in einem Willen zu suchen. Unter andern nothwendigen Folgen aus der Natur der Luft ist auch diejenige zu zählen, da durch sie denen darin bewegen Materien Widerstand geleistet wird. Die Regentropfen, indem sie von ungemeiner Höhe herabfallen, werden durch sie aufgehalten, und kommen mit mässiger Schnelligkeit herab, da sie ohne diese Verzögerung eine sehr verderbliche Gewalt im Herabstürzen von solcher Höhe würden erworben haben. Dieses ist ein Vortheil, der, weil ohne ihn die Luft nicht möglich ist, nicht durch einen Rathschluss mit den übrigen Eigenschaften derselben verbunden worden. Der Zusammenhang der Theile der Materie mag nun z. E. bei dem Wasser eine nothwendige Folge von der Möglichkeit der Materie überhaupt, oder eine besonders veranstaltete Anordnung sein, so ist die unmittelbare Wirkung davon die runde Figur kleiner Theile derselben, als der Regentropfen. Dadurch aber wird der schöne farbige Bogen nach sehr allgemeinen Bewegungsgesetzen möglich, der mit einer rührenden Pracht und Regelmässigkeit über dem Gesichtskreise steht, wenn die unverdeckte Sonne in die gegenüber herabfallenden Regentropfen strahlt. Dass flüssige Materien und schwere Körper da sind, kann nur dem Begehren dieses mächtigen Urhebers beigemessen werden; dass aber ein Weltkörper in seinem flüssigen Zustande ganz nothwendiger Weise so allgemeinen Gesetzen zur Folge eine Kugelgestalt anzunehmen bestrebt ist, welche

nachher besser, wie irgend eine andere mögliche, mit den übrigen Zwecken des Universum zusammenstimmt, indem z. E. eine solche Oberfläche der gleichförmigsten Vertheilung des Lichtes fähig ist, das liegt in dem Wesen der Sache selbst.

Der Zusammenhang der Materie und der Widerstand, den die Theile mit ihrer Trennbarkeit verbinden, macht die Reibung nothwendig, welche von so grossem Nutzen ist, und so wohl mit der Ordnung in allen mannichfaltigen Naturveränderungen zusammenstimmt, als irgend etwas, was nicht aus so allgemeinen Gründen geflossen wäre, sondern durch eine besondere Anstalt wäre hinzugekommen. Wenn Reibung die Bewegungen nicht verzögerte, so würde die Aufbehaltung der einmal hervorgebrachten Kräfte durch die Mittheilung an andere, die Zurückschlagung und immer fortgesetzten Anstösse und Erschütterungen Alles zuletzt in Verwirrung bringen. Die Flächen, worauf Körper liegen, müssten jederzeit vollkommen wagerecht sein, (welches sie nur selten sein können,) sonsten würden diese jederzeit glitschen. Alle gedrehte Stricke halten nur durch Reibung. Denn die Fäden, welche nicht die ganze Länge des Stricks haben, würden mit der mindesten Kraft aus einander gezogen gezogen werden, wenn nicht die der Kraft, womit sie durch das Winden an einander gepresst sind, gemässe Reibung sie zurückhielte.

Ich führe hier darum so wenig geachtete und gemeine Folgen aus den einfältigsten und allgemeinsten Naturgesetzen an, damit man daraus sowohl die grosse und unendlich weit ausgebreitete Zusammenstimmung, die die Wesen der Dinge überhaupt unter einander haben, und die grossen Folgen, die derselben beizumessen sind, auch in den Fällen abnehme, wo man nicht geschickt genug ist, manche Naturordnung bis auf solche einfache und allgemeine Gründe zurückzuführen, als auch, damit man das Widersinnige empfinde, was darin liegt, wenn man bei dergleichen Uebereinstimmungen die Weisheit Gottes als den besondern Grund derselben nennt. Dass Dinge da sind, die so viel schöne Beziehung haben, ist der weisen Wahl desjenigen, der sie um dieser Harmonie willen hervorbrachte, beizumessen; dass aber ein jedes derselben eine so ausgebreitete Schicklichkeit zu viel-

fältiger Uebereinstimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewundernswürdige Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt selbst in der Möglichkeit der Dinge, und da hier das Zufällige, was bei jeder Wahl vorausgesetzt werden muss, verschwindet, so kann der Grund dieser Einheit zwar in einem weisen Wesen, aber nicht vermittelst seiner Weisheit gesucht werden.[21])

Dritte Betrachtung.

Von der Abhängigkeit der Dinge der Welt von Gott vermittelst der Ordnung der Natur, oder ohne dieselbe.

1.

Eintheilung der Weltbegebenheiten, insoferne sie unter der Ordnung der Natur stehen oder nicht.

Es steht Etwas unter der Ordnung der Natur, insofern sein Dasein oder seine Veränderung in den Kräften der Natur zureichend gegründet ist. Hiezu wird erfordert erstlich: dass die Kraft der Natur davon die wirkende Ursache sei; zweitens: dass die Art, wie sie auf die Hervorbringung dieser Wirkung gerichtet ist, selbst in einer Regel der natürlichen Wirkungsgesetze hinreichend gegründet sei. Dergleichen Begebenheiten heissen auch schlechthin natürliche Weltbegebenheiten. Dagegen, wo dieses nicht ist, so ist der Fall, der unter solchem Grunde nicht steht, etwas Uebernatürliches, und dieses findet statt entweder, insoferne die nächste wirkende Kraft ausser der Natur ist, das ist, insoferne die göttliche Kraft sie unmittelbar hervorbringt, oder zweitens, wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf diesen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten ist. Im erstern Fall nenne ich die Begebenheit materialiter, im andern formaliter übernatürlich. Da blos der letztere Fall einige Erläuterung zu bedürfen scheint, indem das Uebrige für sich klar ist, so will ich davon Beispiele anführen. Es sind viele Kräfte in der Natur, die das Vermögen haben,

einzelne Menschen oder Staaten, oder das ganze menschliche Geschlecht zu verderben: Erdbeben, Sturmwinde, Meeresbewegungen, Kometen etc. Es ist auch nach einem allgemeinen Gesetze genugsam in der Verfassung der Natur gegründet, dass Einiges von diesen bisweilen geschieht. Allein unter diesen Gesetzen, wonach es geschieht, sind die Laster und das moralische Verderben der Menschengeschlechter gar keine natürlichen Gründe, die damit in Verbindung stünden. Die Missethaten einer Stadt haben keinen Einfluss auf das verborgene Feuer der Erde, und die Ueppigkeiten der ersten Welt gehörten nicht zu denen wirkenden Ursachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu sich herabziehen konnten. Und wenn sich ein solcher Fall ereignet, man misst ihn aber einem natürlichen Gesetze bei, so will man damit sagen, dass es ein Unglück, nicht aber, dass es eine Strafe sei, indem das moralische Verhalten der Menschen kein Grund der Erdbeben nach einem natürlichen Gesetze sein kann, weil hier keine Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen stattfindet. Z. E. wenn das Erdbeben die Stadt Port Royal in Jamaika umkehrt,*) so wird Derjenige, der dieses eine natürliche Begebenheit nennt, darunter verstehen, dass, obzwar die Lasterthaten der Einwohner, nach dem Zeugniss ihres Predigers, eine solche Verwüstung wohl als ein Strafgericht verdient hätten, dennoch dieser Fall als einer von vielen anzusehen sei, der sich bisweilen nach einem allgemeineren Gesetze der Natur zuträgt, da Gegenden der Erde, und unter diesen bisweilen Städte, und unter diesen dann und wann auch sehr lasterhafte Städte erschüttert werden. Soll es dagegen als eine Strafe betrachtet werden, so müssen diese Kräfte der Natur, da sie nach einem natürlichen Gesetze den Zusammenhang mit der Führung der Menschen nicht haben können, auf jeden solchen einzelnen Fall durch das höchste Wesen besonders gerichtet sein; alsdann aber ist die Begebenheit im formalen Verstande übernatürlich, obgleich die Mittelursache eine Kraft der Natur war. Und wenn auch durch eine lange Reihe von

*) Siehe Raj von der Welt Anfang, Veränderung und Untergang.

Vorbereitungen, die dazu besonders in den wirksamen Kräften der Welt angelegt waren, diese Begebenheit endlich als ein Strafgericht zu Stande kam, wenn man gleich annehmen wollte, dass schon bei der Schöpfung Gott alle Anstalten dazu gemacht hätte, dass sie nachher durch die darauf in der Natur gerichteten Kräfte zur rechten Zeit geschehen sollte, (wie man diesss in WHISTON's Theorie von der Sündfluth, insofern sie von Kometen herrühren soll, sich so gedenken kann,) so ist das Uebernatürliche dadurch gar nicht verringert, sondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verschoben und dadurch unbeschreiblich vermehrt worden. Denn diese ganze Reihenfolge, insofern die Art ihrer Anordnung sich auf den Ausgang bezog, indem sie in Ansehung desselben gar nicht als eine Folge aus allgemeinen Naturgesetzen anzusehen war, bezeichnet eine unmittelbare noch grössere göttliche Sorgfalt, die auf eine so lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den Hindernissen auszuweichen, die die genaue Erreichung der gesuchten Wirkung konnten verfehlen machen.

Hingegen gibt es Strafen und Belohnungen nach der Ordnung der Natur, darum, weil das moralische Verhalten der Menschen mit ihnen nach den Gesetzen der Ursachen und Wirkungen in Verknüpfung steht. Wilde Wollust und Unmässigkeit endigen sich in einem siechen und martervollen Leben. Ränke und Arglist scheitern zuletzt, und Ehrlichkeit ist doch am Ende die beste Politik. In Allem diesem geschieht die Verknüpfung der Folgen nach den Gesetzen der Natur. So viel aber auch immer derjenigen Strafen oder Belohnungen, oder jeder anderer Begebenheiten in der Welt sein mögen, davon die Richtung der Naturkräfte jederzeit ausserordentlich auf jeden einzelnen Fall hat geschehen müssen, wenngleich eine gewisse Einförmigkeit unter vielen derselben herrscht, so sind sie zwar einem unmittelbaren göttlichen Gesetze, nämlich demjenigen seiner Weisheit, aber keinem Naturgesetze untergeordnet. [22])

2.

Eintheilung der natürlichen Begebenheiten, insofern sie unter der nothwendigen oder zufälligen Ordnung der Natur stehen.

Alle Dinge der Natur sind zufällig in ihrem Dasein. Die Verknüpfung verschiedener Arten von Dingen z. E. der Luft, der Erde, des Wassers, ist gleichfalls ohne Zweifel zufällig, und insoferne blos der Willkür des obersten Urhebers beizumessen. Allein obgleich die Naturgesetze insoferne keine Nothwendigkeit zu haben scheinen, als die Dinge selbst, davon sie es sind, imgleichen die Verknüpfungen, darin sie ausgeübt werden können, zufällig sind, so bleibt gleichwohl eine Art der Nothwendigkeit übrig, die sehr merkwürdig ist. Es giebt nämlich viele Naturgesetze, deren Einheit nothwendig ist, das ist, wo ebenderselbe Grund der Uebereinstimmung zu einem Gesetze auch andere Gesetze nothwendig macht. Z. E. ebendieselbe elastische Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund ist der Gesetze des Athemholens, ist nothwendiger Weise zugleich ein Grund von der Möglichkeit der Pumpwerke, von der Möglichkeit der zu erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde etc. Es ist nothwendig, dass zu den übrigen der Grund anzutreffen sei, sobald auch nur zu einem einzigen derselben der Grund da ist. Dagegen wenn der Grund einer gewissen Art ähnlicher Wirkungen nach einem Gesetze nicht zugleich der Grund einer andern Art Wirkungen nach einem andern Gesetze in demselben Wesen ist, so ist die Vereinbarung dieser Gesetze zufällig, oder es herrscht in diesen Gesetzen zufällige Einheit, und was sich darnach in dem Dinge zuträgt, geschieht nach einer zufälligen Naturordnung. Der Mensch sieht, hört, riecht, schmeckt u. s. w.; aber nicht ebendieselben Eigenschaften, die die Gründe des Sehens sind, sind auch die des Schmeckens. Er muss andere Organen zum Hören, wie zum Schmecken haben. Die Vereinbarung so verschiedener Vermögen ist zufällig, und da sie zur Vollkommenheit abzielt, künstlich. Bei jedem Organe ist wiederum künstliche Einheit. In dem Auge ist der Theil, der Licht einfallen lässt, ein

anderer, als der, so es bricht, noch ein anderer, so das Bild auffängt. Dagegen sind es nicht andere Ursachen, die der Erde die Kugelrundung verschaffen, noch andere, die wider den Drehungsschwung die Körper der Erde zurückhalten, noch eine andere, die den Mond im Kreise erhält, sondern die einzige Schwere ist eine Ursache, die nothwendiger Weise zu Allem diesem zureicht. Nun ist es ohne Zweifel eine Vollkommenheit, dass zu allen diesen Wirkungen Gründe in der Natur angetroffen werden, und wenn der nämliche Grund, der die eine bestimmt, auch zu den andern hinreichend ist, um desto mehr Einheit wächst dadurch dem Ganzen zu. Diese Einheit aber und mit ihr die Vollkommenheit ist in dem hier angeführten Falle nothwendig und klebt dem Wesen der Sache an, und alle Wohlgereimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr insofern zu verdanken ist, hängt von Gott vermittelst der wesentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelst desjenigen, was in der Ordnung der Natur nothwendig ist. Man wird mich hoffentlich schon verstehen, dass ich diese Nothwendigkeit nicht auf das Dasein dieser Dinge selber, sondern lediglich auf die in ihrer Möglichkeit liegende Uebereinstimmung und Einheit, als einen nothwendigen Grund einer so überaus grossen Tauglichkeit und Fruchtbarkeit erstreckt wissen will. Die Geschöpfe des Pflanzen- und Thierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigsten Beispiele einer zufälligen, aber mit grosser Weisheit übereinstimmenden Einheit dar. Gefässe, die Saft saugen, Gefässe, die Luft saugen, diejenigen, so den Saft ausarbeiten, und die, so ihn ausdünsten etc., ein grosses Mannichfaltiges, davon jedes einzeln keine Tauglichkeit zu den Wirkungen des andern hat, und wo die Vereinbarung derselben zur gesammten Vollkommenheit künstlich ist, so dass die Pflanze selbst mit ihren Beziehungen auf so verschiedene Zwecke ein zufälliges und willkürliches Eine ausmacht.

Dagegen liefert vornehmlich die unorganische Natur unaussprechlich viel Beweisthümer einer nothwendigen Einheit, in der Beziehung eines einfachen Grundes auf viele anständige Folgen, dermassen, dass man auch bewogen wird, zu vermuthen, dass vielleicht da, wo selbst in der organischen Natur manche Vollkommenheit schei-

nen kann ihre besondere Anstalt zum Grunde zu haben, sie wohl eine nothwendige Folge aus ebendemselben Grunde sein mag, welcher sie mit vielen andern schönen Wirkungen schon in seiner wesentlichen Fruchtbarkeit verknüpft, so dass auch sogar in diesen Naturreichen mehr nothwendige Einheit sein mag, als man wohl denkt. Weil nun die Kräfte der Natur und ihre Wirkungsgesetze den Grund einer Ordnung der Natur enthalten, welche, insoferne sie mannichfaltige Harmonie in einer nothwendigen Einheit zusammenfasst, veranlasst, dass die Verknüpfung vieler Vollkommenheiten in einem Grunde zum Gesetze wird, so hat man verschiedene Naturwirkungen in Ansehung ihrer Schönheit und Nützlichkeit unter der wesentlichen Naturordnung und vermittelst derselben unter Gott zu betrachten. Dagegen, da auch manche Vollkommenheiten in einem Ganzen nicht durch die Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes möglich sind, sondern verschiedene willkürlich zu dieser Absicht vereinbarte Gründe erheischen, so wird wiederum manche künstliche Anordnung die Ursache eines Gesetzes sein, und die Wirkungen, die darnach geschehen, stehen unter der zufälligen und künstlichen Ordnung der Natur, vermittelst ihrer aber unter Gott.[23])

Vierte Betrachtung.

Gebrauch unseres Beweisgrundes in Beurtheilung der Vollkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur.

1.

Was aus unserem Beweisgrunde zum Vorzuge der Ordnung der Natur vor dem Uebernatürlichen kann geschlossen werden.

Es ist eine bekannte Regel der Weltweisen oder vielmehr der gesunden Vernunft überhaupt, dass man ohne die erheblichste Ursache nichts für ein Wunder oder eine übernatürliche Begebenheit halten solle. Diese Regel enthält erstlich, dass Wunder wenigstens selten

seien, zweitens, dass die gesammte Vollkommenheit des Universum auch ohne viele übernatürliche Einflüsse dem göttlichen Willen gemäss nach den Gesetzen der Natur erreicht werde; denn Jedermann erkennt, dass, wenn ohne häufige Wunder die Welt den Zweck ihres Daseins verfehlte, übernatürliche Begebenheiten etwas Gewöhnliches sein müssten. Einige stehen in der Meinung, dass das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an sich selbst eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein besserer Erfolg, wenn er nicht anders, als übernatürlicher Weise zu erhalten stünde, hintangesetzt werden müsste. Sie setzen in dem Natürlichen als einem solchen unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Uebernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an sich selber scheint einen Uebelstand zu erregen. Allein diese Schwierigkeit ist nur eingebildet. Das Gute steckt nur in Erreichung des Zweckes, und wird den Mitteln nur um seinetwillen zugeeignet. Die natürliche Ordnung, wenn nach ihr nicht vollkommene Folgen entspringen, hat unmittelbar keinen Grund eines Vorzugs in sich, weil sie nur nach der Art eines Mittels kann betrachtet werden, welches keine eigene, sondern nur eine, von der Grösse des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung verstattet. Die Vorstellung der Mühsamkeit, welche die Menschen bei ihren unmittelbaren Ausübungen empfinden, mengt sich hier ingeheim mit unter, und gibt demjenigen, was man fremden Kräften anvertrauen kann, einen Vorzug selbst da, wo in dem Erfolge etwas von dem abgezweckten Nutzen vermisst würde. Indessen wenn ohne grössere Beschwerde Der, so das Holz an einer Schneidemühle anlegt, es ebensowohl unmittelbar in Bretter verwandeln könnte, so wäre alle Kunst dieser Maschine nur ein Spielwerk, weil der ganze Werth derselben nur an ihr als einem Mittel zu diesem Zwecke stattfinden kann. Demnach ist Etwas nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geschieht, sondern der Lauf der Natur ist gut, insofern das, was daraus fliesst, gut ist. Und da Gott eine Welt in seinem Rathschlusse begriff, in der Alles mehrentheils durch einen natürlichen Zusammenhang die Regel des Besten erfüllte; so würdigte er sie seiner Wahl, nicht weil darin, dass es natürlich zusammenhing, das

Gute bestand, sondern weil durch diesen natürlichen Zusammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am richtigsten erreicht wurden.

Und nun entsteht die Frage: wie mag es zugehen, dass die allgemeinen Gesetze der Natur dem Willen des Höchsten, in dem Verlauf der Begebenheiten der Welt, die nach ihnen geschehen, so schön entsprechen, und welchen Grund hat man, ihnen diese Schicklichkeit zuzutrauen, dass man nicht öfter, als man wahrnimmt, geheime übernatürliche Vorkehrungen zugeben müsste, die ihren Gebrechen unaufhörlich zu Hülfe kämen? *) Hier leistet uns unser Begriff von der Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von Gott einen noch ausgebreiteteren Nutzen, als der ist, den man in dieser Frage erwartet. Die Dinge der Natur tragen sogar in den nothwendigsten Bestimmungen ihrer inneren Möglichkeit das Merkmal der Abhängigkeit von demjenigen Wesen an sich, in welchem Alles mit den Eigenschaften der Weisheit und Güte zusammenstimmt. Man kann von ihnen Uebereinstimmung und schöne Verknüpfung erwarten, und eine nothwendige Einheit in den mancherlei vortheilhaften Beziehungen, die ein einziger Grund zu viel anständigen Gesetzen hat. Es wird nicht nöthig sein, dass daselbst, wo die Natur nach nothwendigen Gesetzen wirkt, unmittelbare göttliche Ausbesserungen dazwischen kommen, weil, insoferne die Folgen nach der Ordnung der Natur nothwendig sind, nimmermehr selbst nach den allgemeinsten Gesetzen sich was Gott Missfälliges ereignen kann. Denn wie sollten doch die

*) Diese Frage ist dadurch noch lange nicht genugsam beantwortet, wenn man sich auf die weise Wahl Gottes beruft, die den Lauf der Natur einmal schon so wohl eingerichtet hätte, dass öftere Ausbesserungen unnöthig wären. Denn die grösseste Schwierigkeit besteht darin, wie es auch nur hat möglich sein können, in einer Verbindung der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Gesetzen so grosse Vollkommenheit zu vereinbaren, vornehmlich wenn man die Menge der Naturdinge und die unermesslich lange Reihe ihrer Veränderungen betrachtet, wie da nach allgemeinen Regeln ihrer gegenseitigen Wirksamkeit eine Harmonie hat entspringen können, die keine öfteren übernatürlichen Einflüsse bedürfe.

Folgen der Dinge, deren zufällige Verknüpfung von dem Willen Gottes abhängt, ihre wesentlichen Beziehungen aber als die Gründe des Nothwendigen in der Naturordnung von demjenigen in Gott herrühren, was mit seiner Eigenschaft überhaupt in der grössten Harmonie steht, wie können diese, sage ich, seinem Willen entgegen sein? Und so müssen alle die Veränderungen der Welt, die mechanisch, mithin aus den Bewegungsgesetzen nothwendig sind, jederzeit darum gut sein, weil sie natürlicher Weise nothwendig sind, und es ist zu erwarten, dass die Folge unverbesserlich sein werde, sobald sie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich ist.*) Ich bemerke aber, damit aller Missverstand verhütet werde, dass die Veränderungen in der Welt entweder aus der ersten Anordnung des Universum und den allgemeinen und besondern Gesetzen der Natur nothwendig seien, dergleichen Alles dasjenige ist, was in der körperlichen Welt mechanisch vorgeht, oder dass sie gleichwohl bei Allem diesem eine nicht genugsam begriffene Zufälligkeit haben, wie die Handlungen aus der Freiheit, deren Natur nicht gehörig eingesehen wird. Die letztere Art der Weltveränderungen, insoferne sie scheinen eine Ungebundenheit in Ansehung bestimmender Gründe und nothwendiger Gesetze an sich zu haben, enthalten insoweit eine Möglichkeit in sich, von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zur Vollkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kann man erwarten, dass übernatürliche Ergänzungen nöthig sein dürften, weil es möglich ist, dass in diesem Betracht der Lauf

*) Wenn es ein nothwendiger Ausgang der Natur ist, wie Newton vermeint, dass ein Weltsystem, wie dasjenige von unserer Sonne, endlich zu völligem Stillstand und allgemeiner Ruhe gelange, so würde ich nicht mit ihm hinzusetzen: dass es nöthig sei, dass Gott es durch ein Wunder wieder herstelle. Denn weil es ein Erfolg ist, darauf die Natur nach ihren wesentlichen Gesetzen nothwendigerweise bestimmt ist, so vermuthe ich hieraus, dass er auch gut sei. Es darf uns dieses nicht als ein bedauernswürdiger Verlust vorkommen, denn wir wissen nicht, welche Unermesslichkeit die sich immerfort in andern Himmelsgegenden bildende Natur habe, um durch grosse Fruchtbarkeit diesen Abgang des Universum anderwärts reichlich zu ersetzen.

der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerstreitend sein könne. Indessen, da selbst die Kräfte frei handelnder Wesen in der Verknüpfung mit dem Uebrigen des Universum nicht ganz allen Gesetzen entzogen sind, sondern immer, wenngleich nicht nöthigenden Gründen, dennoch solchen, die nach den Regeln der Willkür die übung auf eine andere Art gewiss machen, unterworfen sind, so ist die allgemeine Abhängigkeit der Wesen der Dinge von Gott auch hier noch jederzeit ein grosser Grund, die Folgen, die selbst unter dieser Art von Dingen nach dem Laufe der Natur sich zutragen (ohne dass die scheinbare Abweichung in einzelnen Fällen uns irre machen darf), im Ganzen für anständig und in der Regel des Besten gemäss einzusehen; so dass nur selten die Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen Verbesserung und Ergänzung benöthigt ist, wie denn auch die Offenbarung derselben nur in Ansehung gewisser Zeiten und gewisser Völker Erwähnung thut. Die Erfahrung stimmt auch mit dieser Abhängigkeit sogar der freiesten Handlungen von einer grossen natürlichen Regel überein. Denn so zufällig wie auch die Entschliessung zum Heirathen sein mag, so findet man doch in ebendemselben Lande, dass das Verhältniss der Ehen zu der Zahl der Lebenden ziemlich beständig sei, wenn man grosse Zahlen nimmt, und dass z. E. unter 10 Menschen beiderlei Geschlechts sich ein Ehepaar findet. Jedermann weiss, wie viel die Freiheit der Menschen zur Verlängerung oder Verkürzung des Lebens beitrage. Gleichwohl müssen selbst diese freien Handlungen einer grossen Ordnung unterworfen sein; weil im Durchschnitte, wenn man grosse Mengen nimmt, die Zahl der Sterbenden gegen die Lebenden sehr genau immer in ebendemselben Verhältniss steht. Ich begnüge mich mit diesen wenigen Beweisthümern, um es einigermassen verständlich zu machen, dass selbst die Gesetze der Freiheit keine solche Ungebundenheit in Ansehung der Regeln einer allgemeinen Naturordnung mit sich führen, dass nicht ebenderselbe Grund, der in der übrigen Natur schon in den Wesen der Dinge selbst eine unausbleibliche Beziehung auf Vollkommenheit und Wohlgereimtheit befestigt, auch in dem natürlichen Laufe des freien Verhaltens wenigstens

eine grössere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchsten Wesens ohne vielfältige Wunder verursachen sollte. Mein Augenmerk ist aber mehr auf den Verlauf der Naturveränderungen gerichtet, insoferne sie durch eingepflanzte Gesetze nothwendig sind. Wunder werden in einer solchen Ordnung entweder gar nicht oder nur selten nöthig sein, weil es nicht füglich sein kann, dass sich solche Unvollkommenheiten natürlicherweise hervorfänden, die ihrer bedürftig wären.

Wenn ich mir den Begriff von den Dingen der Natur machte, den man gemeiniglich von ihnen hat, dass ihre innere Möglichkeit für sich unabhängig und ohne einen fremden Grund sei, so würde ich es gar nicht unerwartet finden, wenn man sagte, eine Welt von einiger Vollkommenheit sei ohne viele übernatürliche Wirkungen unmöglich. Ich würde es vielmehr seltsam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beständige Reihe von Wundern etwas Taugliches durch einen natürlichen grossen Zusammenhang in ihr sollte geleistet werden können. Denn es müsste ein befremdliches Ohngefähr sein, dass die Wesen der Dinge, die, jegliches für sich, ihre abgesonderte Nothwendigkeit hätten, sich so sollten zusammenschicken, dass selbst die höchste Weisheit aus ihnen ein grosses Ganzes vereinbaren könnte, in welchem bei so vielfältiger Abhängigkeit dennoch nach allgemeinen Grundsätzen unverbesserliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen, da ich belehrt bin, dass darum nur, weil ein Gott ist, etwas Anderes möglich sei, so erwarte ich selbst von den Möglichkeiten der Dinge eine Zusammenstimmung, die ihrem grossen Prinzipium gemäss ist, und eine Schicklichkeit durch allgemeine Anordnungen zu einem Ganzen zusammenzupassen, das mit der Weisheit ebendesselben Wesens richtig harmonirt, von dem sie ihren Grund entlehnen, und ich finde es sogar sonderbar, dass, soferne etwas nach dem Laufe der Natur gemäss allgemeinen Gesetzen geschieht oder geschehen würde, es Gott missfällig und eines Wunders zur Ausbesserung bedürftig sein sollte; und wenn es geschieht, so gehört selbst die Veranlassung dazu zu denen Dingen, die sich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden.

Man wird es auch ohne Schwierigkeit verstehen, dass, wenn man den wesentlichen Grund einsieht, weswegen Wunder zur Vollkommenheit der Welt selten nöthig sein können, dieses auch von denjenigen gelte, die wir in der vorigen Betrachtung übernatürliche Begebenheiten im formalen Verstande genannt haben, und die man in gemeinen Urtheilen darum sehr häufig einräumt, weil man durch einen verkehrten Begriff darin etwas Natürliches zu finden glaubt.[24])

2.

Was aus unserem Beweisgrunde zum Vorzuge einer oder anderer Naturordnung geschlossen werden kann.

In dem Verfahren der gereinigten Weltweisheit herrscht eine Regel, die, wenn sie gleich nicht förmlich gesagt, dennoch in der Ausübung jederzeit beobachtet wird: dass in aller Nachforschung der Ursachen zu gewissen Wirkungen man eine grosse Aufmerksamkeit zeigen müsse, die Einheit der Natur so sehr wie möglich zu erhalten, das ist, vielerlei Wirkungen aus einem einzigen schon bekannten Grunde herzuleiten, und nicht zu verschiedenen Wirkungen wegen einiger scheinbaren grösseren Unähnlichkeit sogleich neue und verschiedene wirkende Ursachen anzunehmen. Man präsumirt demnach, dass in der Natur grosse Einheit sei in Ansehung der Zulänglichkeit eines einigen Grundes zu mancherlei Art Folgen, und glaubt Ursache zu haben, die Vereinigung einer Art Erscheinungen mit denen von anderer Art mehrentheils als etwas Nothwendiges und nicht als eine Wirkung einer künstlichen und zufälligen Ordnung anzusehen. Wie vielerlei Wirkungen werden nicht aus der einigen Kraft der Schwere hergeleitet, dazu man ehedem verschiedene Ursachen glaubte nöthig zu finden: das Steigen einiger Körper und das Fallen anderer. Die Wirbel, um die Himmelskörper in Kreisen zu erhalten, sind abgestellt, sobald man die Ursache derselben in jener einfachen Naturkraft gefunden hat. Man präsumirt mit grossem Grunde, dass die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die elektrische

Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetische Kraft vielerlei Erscheinungen einer und ebenderselben wirksamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet ist, nämlich des Aethers sei, und man ist überhaupt unzufrieden, wenn man sich genöthigt sieht, ein neues Prinzipium zu einer Art Wirkungen anzunehmen. Selbst da, wo ein sehr genaues Ebenmaass eine besondere künstliche Anordnung zu erheischen scheint, ist man geneigt, sie dem nothwendigen Erfolg aus allgemeineren Gesetzen beizumessen und noch immer die Regel der Einheit zu beobachten, ehe man eine künstliche Verfügung zum Grunde setzt. Die Schneefiguren sind so regelmässig und so weit über alles Plumpe, das der blinde Zufall zuwege bringen kann, zierlich, dass man fast ein Misstrauen in die Aufrichtigkeit Derer setzen sollte, die uns Abzeichnungen davon gegeben haben, wenn nicht ein jeder Winter unzählige Gelegenheit gäbe, einen Jeden durch eigene Erfahrung davon zu versichern. Man wird wenig Blumen antreffen, welche, so viel man äusserlich wahrnehmen kann, mehr Nettigkeit und Proportion zeigten, und man sieht gar nichts, was die Kunst hervorbringen kann, das da mehr Richtigkeit enthielte, als diese Erzeugungen, die die Natur mit soviel Verschwendung über die Erdfläche ausstreut. Und gleichwohl hat sich Niemand in den Sinn kommen lassen, sie von einem besondern Schneesamen herzuleiten und eine künstliche Ordnung der Natur zu ersinnen, sondern man misst sie als eine Nebenfolge allgemeineren Gesetzen bei, welche die Bildung dieses Produkts mit nothwendiger Einheit zugleich unter sich befassen.*)

Gleichwohl ist die Natur reich an einer gewissen andern Art von Hervorbringungen, wo alle Weltweisheit, die über ihre Entstehungsart nachsinnt, sich genöthigt sieht, diesen Weg zu verlassen. Grosse Kunst und eine

---

*) Die den Gewächsen ähnliche Figur des Schimmels hat Viele bewogen, denselben unter die Produkte des Pflanzenreichs zu zählen. Indessen ist es nach andern Beobachtungen viel wahrscheinlicher, dass die anscheinende Regelmässigkeit desselben nicht hindern könne, ihn so, wie den Baum der Diane, als eine Folge aus den gemeinen Gesetzen der Sublimirung anzusehen.

zufällige Vereinbarung durch freie Wahl gewissen Absichten gemäss ist daselbst augenscheinlich, und wird zugleich der Grund eines besondern Naturgesetzes, welches zur künstlichen Naturordnung gehört. Der Bau der Pflanzen und Thiere zeigt eine solche Anstalt, wozu die allgemeinen und nothwendigen Naturgesetze unzulänglich sind. Da es nun ungereimt sein würde, die erste Erzeugung einer Pflanze oder eines Thieres als eine mechanische Nebenfolge aus allgemeinen Naturgesetzen zu betrachten, so bleibt gleichwohl noch eine doppelte Frage übrig, die aus dem angeführten Grunde unentschieden ist: ob nämlich ein jedes Individuum derselben unmittelbar von Gott gebaut und also übernatürlichen Ursprunges sei, und nur die Fortpflanzung, das ist, der Uebergang von Zeit zu Zeit zur Auswickelung einem natürlichen Gesetze anvertraut sei, oder ob einige Individuen des Pflanzen- und Thierreichs zwar unmittelbar göttlichen Ursprungs seien, jedoch mit einem uns nicht begreiflichen Vermögen, nach einem ordentlichen Naturgesetze ihres Gleichen zu erzeugen und nicht blos auszuwickeln. Von beiden Seiten zeigen sich Schwierigkeiten. Es ist vielleicht unmöglich auszumachen, welche die grösseste sei; allein was uns hier angeht, ist nur, das Uebergewicht der Gründe, insoferne sie metaphysisch sind, zu bemerken. Wie z E. ein Baum durch eine innere mechanische Verfassung soll vermögend sein, den Nahrungssaft so zu formen und zu modeln, dass in dem Auge der Blätter oder seinem Samen etwas entstünde, das einen ähnlichen Baum im Kleinen, oder woraus doch ein solcher werden könnte, enthielte, ist nach allen unsern Kenntnissen auf keine Weise einzusehen. Die innerlichen Formen des Herrn von Buffon, und die Elemente organischer Materie, die sich zu Folge ihrer Erinnerungen, den Gesetzen der Begierden und des Abscheues gemäss, nach der Meinung des Hern von Maupertuis zusammenfügen, sind entweder ebenso unverständlich, als die Sache selbst, oder ganz willkürlich erdacht. Allein ohne sich an dergleichen Theorien zu kehren, muss man denn darum selbst eine andere dafür aufwerfen, die ebenso wilkürlich ist, nämlich dass alle diese Individuen übernatürlichen Ursprungs sind, weil man ihre natürliche Entstehungsart gar nicht begreift? Hat wohl jemals Einer das Ver-

mögen des Hefens, seines Gleichen zu erzeugen, mechanisch begreiflich gemacht? und gleichwohl bezieht man sich desfalls nicht auf einen übernatürlichen Grund.

Da in diesem Falle der Ursprung aller solcher organischen Produkte als völlig übernatürlich angesehen wird, so glaubt man dennoch etwas für den Naturphilosophen übrig zu lassen, wenn man ihn mit der Art der allmählichen Fortpflanzung spielen lässt. Allein man bedenke wohl, dass man dadurch das Uebernatürliche nicht vermindert, denn es mag diese übernatürliche Erzeugung zur Zeit der Schöpfung, oder nach und nach in verschiedenen Zeitpunkten geschehen, so ist in dem letzteren Falle nicht mehr Uebernatürliches als im ersten; denn der ganze Unterschied läuft nicht auf den Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung, sondern lediglich auf das Wenn hinaus. Was aber jene natürliche Ordnung der Auswickelung anlangt, so ist sie nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, sondern eine Methode eines unnützen Umschweifs. Denn es wird dadurch nicht der mindeste Grad einer unmittelbaren göttlichen Handlung besparet. Demnach scheint es unvermeidlich: entweder bei jeder Begattung die Bildung der Frucht unmittelbar einer göttlichen Handlung beizumessen, oder der ersten göttlichen Anordnung der Pflanzen und Thiere eine Tauglichkeit zuzulassen, ihres Gleichen in der Folge nach einem natürlichen Gesetze nicht blos zu entwickeln, sondern wahrhaftig zu erzeugen.

Meine gegenwärtige Absicht ist nur, hiedurch zu zeigen, dass man den Naturdingen eine grössere Möglichkeit, nach allgemeinen Gesetzen ihre Folgen hervorzubringen, einräumen müsse, als man es gemeiniglich thut.[25])

Fünfte Betrachtung.

Worin die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie gewiesen wird.

1.

Von der Physikotheologie überhaupt.

Alle Arten, das Dasein Gottes aus den Wirkungen desselben zu erkennen, lassen sich auf die drei folgenden

bringen. Entweder man gelangt zu dieser Erkenntnis durch die Wahrnehmung desjenigen, was die Ordnung der Natur unterbricht und diejenige Macht unmittelbar bezeichnet, welcher die Natur unterworfen ist, diese Ueberzeugung wird durch Wunder veranlasst; oder die zufällige Ordnung der Natur, von der man deutlich einsieht, dass sie auf vielerlei andere Art möglich war, in der gleichwohl grosse Kunst, Macht und Güte hervorleuchtet, führt auf den göttlichen Urheber; oder drittens die nothwendige Einheit, die in der Natur wahrgenommen wird, und die wesentliche Ordnung der Dinge, welche grossen Regeln der Vollkommenheit gemäss ist, kurz das, was in der Regelmässigkeit der Natur Nothwendiges ist, leitet auf ein oberstes Prinzipium, nicht allein dieses Daseins, sondern selbst aller Möglichkeit.

Wenn Menschen völlig verwildert sind, oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschliesst, alsdenn scheint das erstere Mittel einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Dasein des höchsten Wesens zu überführen. Dagegen findet die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele an so viel zufälliger Schönheit und zweckmässiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet, Beweisthümer genug, einen mit grosser Weisheit und Macht begleiteten Willen daraus abzunehmen, und es sind zu dieser Ueberzeugung, soferne sie zum tugendhaften Verhalten hinlänglich, das ist, moralisch gewiss sein soll, die gemeinen Begriffe des Verstandes hinreichend. Zu der dritten Art zu schliessen wird nothwendiger Weise Weltweisheit erfordert, und es ist auch einzig und allein ein höherer Grad derselben fähig, mit einer Klarheit und Ueberzeugung, die der Grösse der Wahrheit gemäss ist, zu dem nämlichen Gegenstande zu gelangen.

Die beiden letzteren Arten kann man physikotheologische Methoden nennen; denn sie zeigen beide den Weg, aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkenntniss Gottes hinaufzusteigen.

2.

Die Vortheile und auch die Fehler der gewöhnlichen Physikotheologie.

Ein Hauptmerkmal der bis dahin gebräuchlichen physischtheologischen Methode besteht darin: dass die Vollkommenheit und Regelmässigkeit erstlich ihrer Zufälligkeit nach gehörig begriffen, und alsdenn die künstliche Ordnung nach allen zweckmässigen Beziehungen darinnen gewiesen wird, um daraus auf einen weisen und gütigen Willen zu schliessen, nachher aber zugleich durch die hinzugefügte Betrachtung der Grösse des Werks der Begriff der unermesslichen Macht des Urhebers damit vereinigt wird.

Diese Methode ist vortrefflich: erstlich, weil die Ueberzeugung überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend, und dennoch auch dem gemeinsten Verstande leicht und fasslich ist; zweitens, weil sie natürlicher ist als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein Jeder von ihr zuerst anfängt; drittens, weil sie einen sehr anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens verschafft, welcher die Seele füllt, und die grösseste Gewalt hat, auf Erstaunen, Demuth und Ehrfurcht zu wirken.*) Diese Beweisart ist viel praktischer, als irgend eine andere selbst in Ansehung

---

*) Wenn ich unter andern die mikroskopischen Beobachtungen des Doktor Hill, die man im Hamb. Magazin antrifft, erwäge, und sehr zahlreiche Thiergeschlechter in einem einzigen Wassertropfen, räuberische Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüstet, die von noch mächtigeren Tyrannen dieser Wasserwelt zerstört werden, indem sie geflissen sind, andere zu verfolgen; wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Scene des Aufruhrs in einem Tropfen Materie ansehe, und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermesslichen Raum von Welten wie von Stäubchen wimmeln zu sehen, so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein solcher Gedanke erregt, und alle subtile metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist.

des Philosophen. Denn ob er gleich für einen forschenden oder grübelnden Verstand hier nicht die bestimmte abgezogene Idee der Gottheit antrifft, und die Gewissheit selbst nicht mathematisch, sondern moralisch ist, so bemächtigen sich doch so viel Beweisthümer, jeder von so grossem Eindruck, seiner Seele, und die Spekulation folgt ruhig mit einem gewissen Zutrauen einer Ueberzeugung, die schon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl Jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemasste Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen, vornehmlich wenn ihm lebhafte sinnliche Ueberredungen entgegenstünden. Allein die Gewalt der Ueberzeugung, die hieraus erwächst, darum eben, weil sie so sinnlich ist, ist auch so gesetzt und unerschütterlich, dass sie keine Gefahr von Schlussreden und Unterscheidungen besorgt und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe wegsetzt. Gleichwohl hat diese Methode ihre Fehler, die beträchtlich genug sind, ob sie zwar eigentlich nur dem Verfahren Derjenigen zuzurechnen sind, die sich ihrer bedient haben.

1. Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig, und als eine Anordnung durch Weisheit, da doch viele derselben mit nothwendiger Einheit aus den wesentlichsten Regeln der Natur abfliessen. Das, was der Absicht der Physikotheologie hiebei am schädlichsten ist, besteht darin, dass sie diese Zufälligkeit der Naturvollkommenheit als höchstnöthig zum Beweise eines weisen Urhebers ansieht, daher alle nothwendige Wohlgereimtheiten der Dinge der Welt bei dieser Voraussetzung gefährliche Einwürfe werden.

Um sich von diesem Fehler zu überzeugen, merke man auf Nachstehendes. Man sieht, wie die Verfasser nach dieser Methode geflissen sind, die an unzähligen Endabsichten reichen Produkte des Pflanzen- und Thierreichs nicht allein der Macht des Ohngefährs, sondern auch der mechanischen Nothwendigkeit nach allgemeinen Gesetzen der materialen Natur zu entreissen. Und hierin kann es ihnen auch nicht im mindesten schwer werden. Das Uebergewicht der Gründe auf ihrer Seite ist gar zu sehr entschieden. Allein wenn sie sich von der organischen Natur zur unorganischen wenden, so beharren sie noch immer auf ebenderselben Methode; allein sie finden

sich daselbst fast jederzeit durch die veränderte Natur der Sachen in Schwierigkeiten befangen, denen sie nicht ausweichen können. Sie reden noch immer von der durch grosse Weisheit getroffenen Vereinbarung so vieler nützlichen Eigenschaften des Luftkreises, den Wolken, dem Regen, den Winden, der Dämmerung etc. etc., als wenn die Eigenschaft, wodurch die Luft zu Erzeugung der Winde aufgelegt ist, mit derjenigen, wodurch sie Dünste aufzieht, oder wodurch sie in grossen Höhen dünner wird, ebenso vermittelst einer weisen Wahl wäre vereinigt worden, wie etwa bei einer Spinne die verschiedenen Augen, womit sie ihrem Raube auflauert, mit den Warzen, woraus die Spinnenseide als durch Ziehlöcher gezogen wird, mit den feinen Klauen oder auch den Ballen ihrer Füsse, dadurch sie sie zusammenklebt oder sich daran erhält, in einem Thiere verknüpft sind. In diesem letzteren Falle ist die Einheit bei allen verbundenen Nutzbarkeiten (als in welcher die Vollkommenheit besteht) offenbar zufällig und einer weisen Willkür beizumessen, da sie im Gegentheil im ersteren Fall nothwendig ist, und, wenn nur eine Tauglichkeit von den erwähnten der Luft beigemessen wird, die andere unmöglich davon zu trennen ist. Eben dadurch, dass man keine andere Art, die Vollkommenheit der Natur zu beurtheilen, einräumt, als durch die Anstalt der Weisheit, so wird eine jede ausgebreitete Einheit, insoferne sie offenbar als nothwendig erkannt wird, einen gefährlichen Einwurf machen. Wir werden bald sehen, dass nach unserer Methode aus einer solchen Einheit gleichwohl auf die göttliche Weisheit geschlossen wird, aber nicht so, dass sie von der weisen Wahl als ihrer Ursache, sondern von einem solchen Grunde in einem obersten Wesen hergeleitet wird, welcher zugleich ein Grund einer grossen Weisheit in ihm sein muss, mithin wohl von einem weisen Wesen, aber nicht durch seine Weisheit.

2. Diese Methode ist nicht genugsam philosophisch und hat auch öfters die Ausbreitung der philosophischen Erkenntniss sehr gehindert. Sobald eine Naturanstalt nützlich ist, so wird sie gemeiniglich unmittelbar aus der Absicht des göttlichen Willens oder durch eine besonders durch Kunst veranstaltete Ordnung der Natur

erklärt; entweder, weil man sich einmal in den Kopf gesetzt hat, die Wirkungen der Natur, gemäss ihren allgemeinsten Gesetzen, könnten auf solche Wohlgereimtheit nicht auslaufen, oder wenn man einräumte, sie hätten auch solche Folgen, so würde dieses heissen, die Vollkommenheit der Welt einem blinden Ohngefähr zuzutrauen, wodurch der göttliche Urheber sehr würde verkannt werden. Daher werden in einem solchen Falle der Naturforschung Grenzen gesetzt. Die erniedrigte Vernunft steht gerne von einer weiteren Untersuchung ab, weil sie solche hier als Vorwitz ansieht, und das Vorurtheil ist desto gefährlicher, weil es den Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forscher giebt durch den Vorwurf der Andacht und der billigen Unterwerfung unter den grossen Urheber, in dessen Erkenntniss sich alle Weisheit vereinbaren muss. Man erzählt z. E. den Nutzen der Gebirge, deren es unzählige gibt, und sobald man deren recht viel, und unter diesen solche, die das menschliche Geschlecht nicht entbehren kann, zusammengebracht hat, so glaubt man Ursache zu haben, sie als eine unmittelbare göttliche Anstalt anzusehen. Denn sie als eine Folge aus allgemeinen Bewegungsgesetzen zu betrachten (weil man von diesen gar nicht vermuthet, dass sie auf schöne und nützliche Folgen sollten eine Beziehung haben, es müsste denn etwa von Ohngefähr sein), das würde ihrer Meinung nach heissen, einen wesentlichen Vortheil des Menschengeschlechts auf den blinden Zufall ankommen lassen. Ebenso ist es mit der Betrachtung der Flüsse der Erde bewandt. Wenn man die physisch-theologischen Verfasser hört, so wird man dahin gebracht, sich vorzustellen, ihre Laufrinnen wären alle von Gott ausgehöhlt. Es heisst auch nicht philosophiren, wenn man, indem man einen jeden einzelnen Berg, oder jeden einzelnen Strom als eine besondere Absicht Gottes betrachtet, die nach allgemeinen Gesetzen nicht würde erreicht worden sein, wenn man, sage ich, alsdenn diejenigen Mittel ersinnt, deren besonderer Vorkehrung sich etwa Gott möchte bedient haben, um diese Individual-Wirkungen herauszubringen. Denn nach demjenigen, was in der dritten Betrachtung dieser Abtheilung gezeigt worden, ist dergleichen Product dennoch insoferne immer übernatürlich;

ja, weil es nicht nach einer Ordnung der Natur (indem es nur als eine einzelne Begebenheit durch eigene Anstalten enstand) erklärt werden kann, so gründet sich ein solches Verfahren zu urtheilen auf eine verkehrte Vorstellung vom Vorzuge der Natur an sich selber, wenn sie auch durch Zwang auf einen einzelnen Fall sollte gelenkt werden müssen, welches nach aller unserer Einsicht als ein Mittel des Umschweifs, und nicht als ein Verfahren der Weisheit kann angesehen werden.*) Als Newton durch untrügliche Beweise sich überzeugt hatte, dass der Erdkörper diejenige Figur habe, auf der alle durch den Drehungsschwung veränderten Richtungen der Schwere senkrecht stünden; so schloss er, die Erde sei im Anfang flüssig gewesen und habe nach den Gesetzen der Statik vermittelst der Umdrehung gerade diese Gestalt angenommen. Er kannte so gut, wie sonst Jemand, die Vortheile, die in der Kugelrundung eines Weltkörpers liegen, und auch die höchstnöthige Abplattung, um den nachtheiligen Folgen der Achsendrehung vorzubeugen. Dieses sind insgesammt Anordnungen, die eines weisen Urhebers würdig sind. Gleichwohl trug er kein Bedenken, sie den nothwendigsten mechanischen Gesetzen als eine Wirkung beizumessen, und besorgte nicht, dabei den grossen Regierer aller Dinge aus den Augen zu verlieren.

Es ist also auch sicher zu vermuthen, dass er nimmermehr in Ansehung des Baues der Planeten, ihrer Umläufe und der Stellung ihrer Kreise unmittelbar zu einer göttlichen Anstalt seine Zuflucht würde genommen haben, wenn er nicht geurtheilt hätte: dass hier ein

*) Es wäre zu wünschen, dass in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht giebt, dass eine Weltbegebenheit ein ausserordentliches göttliches Verhängniss sei, der Vorwitz der Philosophen möchte gemässigt werden, ihre physischen Einsichten auszukramen; denn sie thun der Religion gar keinen Dienst und machen es nur zweifelhaft, ob die Begebenheit nicht gar ein natürlicher Zufall sei; wie in demjenigen Fall, da man die Vertilgung des Heeres unter Sanherib dem Winde Samiel beimisst. Die Philosphie kommt hiebei gemeiniglich ins Gedränge, wie in der Whiston'schen Theorie, die astronomische Kometenkenntniss zur Bibelerklärung zu gebrauchen.

mechanischer Ursprung unmöglich sei, nicht wegen der Unzulänglichkeit derselben zur Regelmässigkeit und Ordnung überhaupt (denn warum besorgte er nicht diese Untauglichkeit in dem vorher erwähnten Falle?), sondern weil die Himmelsräume leer sind, und keine Gemeinschaft der Wirkungen der Planeten in einander, ihre Kreise zu stellen, in diesem Zustande möglich ist. Wenn es ihm indessen beigefallen wäre, zu fragen: ob sie denn auch jederzeit leer gewesen, und ob nicht wenigstens im allerersten Zustande, da diese Räume vielleicht im Zusammenhange erfüllt waren, diejenige Wirkung möglich gewesen, deren Folgen sich seitdem erhalten haben, wenn er von der allerältesten Beschaffenheit eine gegründete Vermuthung gehabt hätte, so kann man versichert sein, dass er auf eine der Philosophie geziemende Art in den allgemeinen mechanischen Gesetzen die Gründe von der Beschaffenheit des Weltbaues gesucht haben würde, ohne desfalls in Sorgen zu sein, dass diese Erklärung den Ursprung der Welt aus den Händen des Schöpfers der Macht des Ohngefährs überlieferte. Das berühmte Beispiel des Newton darf demnach nicht dem faulen Vertrauen zum Vorwande dienen, eine übereilte Berufung auf eine unmittelbare göttliche Anstalt für eine Erklärung in philosophischem Geschmacke auszugeben.

Ueberhaupt haben freilich unzählbare Anordnungen der Natur, da sie nach den allgemeinsten Gesetzen immer noch zufällig sind, keinen andern Grund als die weise Absicht Desjenigen, der gewollt hat, dass sie so und nicht anders verknüpft werden sollten. Aber man kann nicht umgekehrt schliessen: wo eine natürliche Verknüpfung mit demjenigen übereinstimmt, was einer weisen Wahl gemäss ist, da ist sie auch nach den allgemeinen Wirkungsgesetzen der Natur zufällig und durch künstliche Fügung ausserordentlich festgesetzt worden. Es kann bei dieser Art zu denken sich öfters zutragen, dass die Zwecke der Gesetze, die man sich einbildet, unrichtig sind, und dann hat man ausser diesem Irrthume noch den Schaden, dass man die wirkenden Ursachen vorbeigegangen ist und sich unmittelbar an eine Absicht, die nur erdichtet ist, gehalten hat. Süssmilch hatte ehedem vermeint, den Grund, warum mehr Knaben als Mädchen

geboren werden, in dieser Absicht der Vorsehung zu finden, damit durch die grössere Zahl derer vom Mannsgeschlechte der Verlust ergänzt werde, den dieses Geschlecht durch Krieg und gefährlichere Arten des Gewerbes vor dem andern erleidet. Allein durch spätere Beobachtungen wurde ebendieser sorgfältige und vernünftige Mann belehrt, dass dieser Ueberschuss der Knäbchen in den Jahren der Kindheit durch den Tod so weggenommen werde, dass noch eine geringere Zahl männlichen als die des weiblichen Geschlechtes in die Jahre gelangen, wo die vorher erwähnten Ursachen allererst Gründe des Verlustes enthalten können. Man hat Ursache zu glauben, dass diese Merkwürdigkeit ein Fall sei, der unter einer viel allgemeineren Regel stehen mag, nämlich dass der strärkere Theil der Menschenarten auch einen grösseren Antheil an der Zeugungsthätigkeit habe, um in den beiderseitigen Produkten seine eigene Art überwiegend zu machen, dass aber dagegen, weil mehr dazu gehört, dass etwas, welches die Grundlage zu grösserer Vollkommenheit hat, auch in der Ausbildung alle zu Erreichung derselben gehörigen Umstände antreffe, eine grössere Zahl derer von minder vollkommener Art den Grad der Vollständigkeit erreichen werde, als derjenige, zu deren Vollständigkeit mehr Zusammentreffung von Gründen erfordert wird. Es mag aber mit dieser Regel eine Beschaffenheit haben, welche es wolle, so kann man hiebei wenigstens die Anmerkung machen, dass es die Erweiterung der philosophischen Einsicht hindere, sich an die moralischen Gründe, das ist, an die Erläuterung aus Zwecken zu wenden, da, wo es noch zu vermuthen ist, dass physische Gründe durch eine Verknüpfung mit nothwendigen allgemeineren Gesetzen die Folge bestimmen.

3. Diese Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandtheile des Universum zu beweisen. Dieser beträchtliche Fehler muss alle Diejenigen, die sich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen Irrthums lassen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verstande als ein Werkmeister und nicht als ein Schöpfer der Welt,

der zwar die Materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und erschaffen hat, angesehen werde. Da ich diese Unzulänglichkeit in der nächsten Betrachtung erwägen werde, so begnüge ich mich, sie hier nur angemerkt zu haben.

Uebrigens bleibt die gedachte Methode jederzeit eine derjenigen, die sowohl der Würde als auch der Schwäche des menschlichen Verstandes am meisten gemäss sind. Es sind in der That unzählbare Anordnungen in der Natur, deren nächster Grund eine Endabsicht des Urhebers sein muss, und es ist der leichteste Weg, der auf ihn führt, wenn man diejenigen Anstalten erwägt, die seiner Weisheit unmittelbar untergeordnet sind. Daher ist es billig, seine Bemühungen vielmehr darauf zu wenden, sie zu ergänzen, als anzufechten, ihre Fehler zu verbessern, als sie um deswillen geringschätzig zu halten. Die folgende Betrachtung soll sich mit dieser Absicht beschäftigen.[26])

Sechste Betrachtung.

Verbesserte Methode der Physikotheologie.

1.

Ordnung und Anständigkeit, wenn sie gleich nothwendig ist, bezeichnet einen verständigen Urheber.

Es kann nichts dem Gedanken von einem göttlichen Urheber des Universum nachtheiliger und zugleich unvernünftiger sein, als wenn man bereit ist, eine grosse und fruchtbare Regel der Anständigkeit, Nutzbarkeit und Uebereinstimmung dem ungefähren Zufall beizumessen; dergleichen das Klinamen der Atomen in dem Lehrgebäude des Demokritus und Epikur war.[27]) Ohne dass ich mich bei der Ungereimtheit und vorsätzlichen Verblendung dieser Art zu urtheilen verweile, da sie genugsam von Andern ist augenscheinlich gemacht worden, so bemerke ich dagegen, dass die wahrgenommene Nothwendigkeit in Beziehung der Dinge auf regelmässige Verknüpfungen, und der Zusammenhang nützlicher Gesetze mit einer

nothwendigen Einheit ebensowohl als die zufälligste und willkürlichste Anstalt ein Beweisthum von einem weisen Urheber abgebe; obgleich die Abhängigkeit von ihm in diesem Gesichtspunkte auf andere Art muss vorgestellt werden. Um dieses gehörig einzusehen, so merke ich an, dass die Ordnung und vielfältige vortheilhafte Zusammenstimmung überhaupt einen verständigen Urheber bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob diese Beziehung den Dingen nothwendig oder zufällig sei. Nach den Urtheilen der gemeinen gesunden Vernunft hat die Abfolge der Weltveränderungen oder diejenige Verknüpfung, an deren Stelle eine andere möglich war, ob sie gleich einen klaren Beweisgrund der Zufälligkeit an die Hand giebt, wenig Wirkung, dem Verstande die Vermuthung eines Urhebers zu veranlassen. Es wird dazu Philosophie erfordert, und selbst deren Gebrauch ist in diesem Falle verwickelt und schlüpfrig. Dagegen macht grosse Regelmässigkeit und Wohlgereimtheit in einem vielstimmigen Harmonischen stutzig, und die gemeine Vernunft selbst kann sie ohne einen verständigen Urheber nimmer möglich finden. Die eine Regel *) der Anständigkeit mag in der anderen schon wesentlich liegen oder willkürlich damit verbunden sein, so findet man es geradezu unmöglich, dass Ordnung und Regelmässigkeit entweder von Ungefähr oder auch unter vielen Dingen, die ihr verschiedenes Dasein haben, so von selbst sollte stattfinden; denn nimmermehr ist ausgebreitete Harmonie ohne einen verständigen Grund ihrer Möglichkeit nach zureichend gegeben. Und hier äussert sich alsbald ein grosser Unterschied zwischen der Art, wie man die Vollkommenheit ihrem Ursprunge nach zu beurtheilen habe.

---

*) Vor „Die eine Regel“ hat die erste Ausgabe noch die Worte: „Die Dinge selbst mögen nothwendig oder zufällig sein“, die das Druckfehlerverzeichniss als zu streichen bezeichnet.

2.

Nothwendige Ordnung der Natur bezeichnet selbst einen Urheber der Materie, die so geordnet ist.

Die Ordnung in der Natur, insofern sie als zufällig und aus der Willkür eines verständigen Wesens entspringend angesehen wird, ist gar kein Beweis davon, dass auch die Dinge der Natur, die in solcher Ordnung nach Weisheit verknüpft sind, selbst von diesem Urheber ihr Dasein haben. Denn lediglich diese Verbindung ist so bewandt, dass sie einen verständigen Plan voraussetzt; daher auch Aristoteles und viele andere Philosophen des Alterthums nicht die Materie oder den Stoff der Natur, sondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur seit der Zeit, als uns die Offenbarung eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott gelehrt hat, hat auch allererst die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Ursprung der Dinge selbst, die den rohen Zeug der Natur ausmachen, als so etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich sei. Ich zweifle, dass es Jemanden hiemit gelungen sei, und ich werde in der letzten Abtheilung Gründe meines Urtheils anführen. Zum mindesten kann die zufällige Ordnung der Theile der Welt, insofern sie einen Ursprung aus Willkür anzeigt, gar nichts zum Beweise davon beitragen. Z. E. an dem Bau eines Thieres sind Gliedmaassen der sinnlichen Empfindung mit denen der willkürlichen Bewegung und der Lebenstheile so künstlich verbunden, dass man boshaft sein muss (denn so unvernünftig kann kein Mensch sein), sobald man darauf geführt wird, einen weisen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein thierischer Körper zusammengesetzt ist, in so vortreffliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob diese Materie für sich ewig und unabhängig oder auch von ebendemselben Urheber hervorgebracht sei, das ist darin gar nicht entschieden. Ganz anders aber fällt das Urtheil aus, wenn man wahrnimmt, dass nicht alle Naturvollkommenheit künstlich, sondern Regeln von

grosser Nutzbarkeit auch mit nothwendiger Einheit verbunden sind, und diese Vereinbarung in den Möglichkeiten der Dinge selbst liegt. Was soll man bei dieser Wahrnehmung urtheilen? Ist diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber möglich? Das Formale so grosser und vielfältiger Regelmässigkeit verbietet dieses. Weil indessen diese Einheit gleichwohl in den Möglichkeiten der Dinge gegründet ist, so muss ein weises Wesen sein, ohne welches alle diese Naturdinge selbst nicht möglich sind, und in welchem als einem grossen Grunde sich die Wesen so mancher Naturdinge zu so regelmässigen Beziehungen vereinbaren. Alsdenn aber ist klar, dass nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich sind, das ist, nur als Wirkungen von ihm existiren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen giebt. Fragt man nun, wie hängen diese Naturen von solchem Wesen ab, damit ich daraus die Uebereinstimmung mit den Regeln der Weisheit verstehen könne? Ich antworte: sie hängen von demjenigen in diesem Wesen ab, was, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist; denn diese setzt überhaupt jene voraus. *) Bei dieser Einheit aber des Grundes, sowohl des Wesens aller Dinge als der Weisheit, Güte und Macht, ist es nothwendig, dass alle Möglichkeit mit diesen Eigenschaften harmonire. [28])

*) Die Weisheit setzt voraus, dass Uebereinstimmung und Einheit in den Beziehungen möglich sei. Dasjenige Wesen, welches von völlig unabhängiger Natur ist, kann nur weise sein, insofern in ihm Gründe selbst solcher möglichen Harmonie und Vollkommenheiten, die seiner Ausführung sich darbieten, enthalten sind. Wäre in den Möglichkeiten der Dinge keine solche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich, so wäre Weisheit eine Chimäre. Wäre aber diese Möglichkeit in dem weisen Wesen nicht selbst gegründet, so könnte diese Weisheit nimmermehr in aller Absicht unabhängig sein.

3.
Regeln der verbesserten Methode der Physikotheologie.

Ich fasse sie in Folgendem kurz zusammen. Durch das Zutrauen auf die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgesetze, wegen ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Wesen, geleitet, suche man

1. die Ursache, selbst der vortheilhaftesten Verfassungen, in solchen allgemeinen Gesetzen, die mit einer nothwendigen Einheit, ausser anderen anständigen Folgen, auch auf die Hervorbringung dieser Wirkungen in Beziehung stehen.

2. Man bemerke das Nothwendige in dieser Verknüpfung verschiedener Tauglichkeiten in einem Grunde, weil sowohl die Art, um daraus auf die Abhängigkeit von Gott zu schliessen, von derjenigen verschieden ist, welche eigentlich die künstliche und gewählte Einheit zum Augenmerk hat, als auch um den Erfolg nach beständigen und nothwendigen Gesetzen vom ungefähren Zufall zu unterscheiden.

3. Man vermuthe nicht allein in der unorganischen, sondern auch der organisirten Natur eine grössere nothwendige Einheit, als so geradezu in die Augen fällt. Denn selbst im Baue eines Thieres ist zu vermuthen, dass eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu vielen vortheilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei besondere Anstalten nöthig finden möchten. Die Aufmerksamkeit ist sowohl der Philosophie sehr gemäss, als auch der physisch-theologischen Folgerung vortheilhaft.

4. Man bediene sich der offenbar künstlichen Ordnung, um daraus auf die Weisheit eines Urhebers als einen Grund, der wesentlichen und nothwendigen Einheit aber in den Naturgesetzen, um daraus auf ein weises Wesen als einen Grund, aber nicht vermittelst seiner Weisheit, sondern vermöge desjenigen in ihm, was mit dieser harmoniren muss, zu schliessen.

5. Man schliesse aus den zufälligen Verbindungen der Welt auf den Urheber der Art, wie das Uni-

versum zusammengefügt ist, von der nothwendigen Einheit aber auf ebendasselbe Wesen als einen Urheber, sogar der Materie und des Grundstoffes aller Naturdinge.

6. Man erweitere diese Methode durch allgemeine Regeln, welche die Gründe der Wohlgereimtheit desjenigen, was mechanisch oder auch geometrisch nothwendig ist, mit dem Besten des Ganzen können verständlich machen, und verabsäume nicht, selbst die Eigenschaften des Raumes in diesem Gesichtspunkte zu erwägen und aus der Einheit in diesem grossen Mannichfaltigen desselben den nämlichen Hauptbegriff zu erläutern. [29])

4.

Erläuterung dieser Regeln.

Ich will einige Beispiele anführen, um die gedachte Methode verständlicher zu machen. Die Gebirge der Erde sind eine der nützlichsten Verfassungen auf derselben, und Burnet, der sie für nichts Besseres als eine wilde Verwüstung zur Strafe unserer Sünde ansieht, hat ohne Zweifel Unrecht. Nach der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie werden die ausgebreiteten Vortheile dieser Bergstrecken erzählt, und darauf werden sie als eine göttliche Anstalt durch grosse Weisheit um so vielfältig abgezielter Nutzen willen angesehen. Nach einer solchen Art zu urtheilen, wird man auf die Gedanken gebracht, dass allgemeine Gesetze, ohne eine eigene künstliche Anordnung auf diesen Fall, eine solche Gestalt der Erdfläche nicht zuwege gebracht hätten, und die Berufung auf den allmächtigen Willen gebietet der forschenden Vernunft ein ehrerbietiges Schweigen. Dagegen ist nach einer besser unterwiesenen Denkungsart der Nutzen und die Schönheit dieser Naturanstalt gar kein Grund, die allgemeinen und einfältigen Wirkungsgesetze der Materie vorbeizugehen, um diese Verfassung nicht als eine Nebenfolge derselben anzusehen. Es möchte vielleicht schwer auszumachen sein: ob die Kugelfigur der Erde

überhaupt nicht von noch beträchtlicherem Vortheile und wichtigeren Folgen sei, als diejenigen Unebenheiten, die ihre Oberfläche von dieser abgemessenen Rundung etwas abweichen machen. Gleichwohl findet kein Philosoph einiges Bedenken, sie als eine Wirkung der allgemeinsten statischen Gesetze in der allerältesten Epoche der Welt anzusehen. Warum sollten die Ungleichheiten und Hervorragungen nicht auch zu solchen natürlichen und ungekünstelten Wirkungen gehören? Es scheint, dass bei einem jeden grossen Weltkörper der Zustand, da er aus der Flüssigkeit in die Festigkeit allmählich übergeht, sehr nothwendig mit der Erzeugung weitläuftiger Höhlen verbunden sei, die sich unter seiner schon gehärteten Rinde finden müssen, wenn die leichtesten Materien seines inwendigen noch flüssigen Klumpens, darunter auch die Luft ist, mit allmählicher Absonderung unter diesen emporsteigen, und dass, da die Weitläuftigkeit dieser Höhlen ein Verhältniss zu der Grösse des Weltkörpers haben muss, die Einsinkungen der festen Gewölbe ebenso weit ausgebreitet sein werden. Selbst eine Art von Regelmässigkeit, wenigstens die Kettenreihe dieser Unebenheiten darf bei einer solchen Erzeugungsart nicht fremd und unerwartet scheinen. Denn man weiss, dass das Aufsteigen der leichten Arten in einem grossen Gemische an einem Orte einen Einfluss auf die nämliche Bewegung in dem benachbarten Theile des Gemengsels habe. Ich halte mich bei dieser Erklärungsart nicht lange auf; wie ich denn allhier keine Absicht habe, einige Ergebenheit in Ansehung derselben zu bezeigen, sondern nur eine kleine Erläuterung der Methode zu urtheilen, durch dieselbe darzulegen.

Das ganze feste Land der Erde ist mit den Laufrinnen der Ströme als mit Furchen auf eine sehr vortheilhafte Art durchzogen. Es sind aber auch so viel Unebenheiten, Thäler und flache Gegenden auf allem festen Lande, dass es beim ersten Anblick scheint nothwendig zu sein, dass die Kanäle, darin die Wässer derselben rinnen, besonders gebaut und geordnet sein müssen, widrigenfalls, nach der Unregelmässigkeit alles übrigen Bodens, die von den Höhen laufenden Wasser

weit und breit ausschweifen, viele Flächen überschwemmen, in Thälern Seen machen, und das Land eher wild und unbrauchbar als schön und wohlgeordnet machen müssten. Wer wird nicht hier einen grossen Anschein zu einer nöthigen ausserordentlichen Veranstaltung gewahr? Indessen würde aller Naturforschung über die Ursache der Ströme durch eine angenommene übernatürliche Anordnung ein Ende gemacht werden. Weil ich mich hingegen diese Art der Regelmässigkeit nicht irre machen lasse und nicht sogleich ihre Ursache ausser dem Bezirk allgemeiner mechanischer Gesetze erwarte, so folge ich der Beobachtung, um daraus etwas auf die Erzeugungsart dieser Ströme abzunehmen. Ich werde gewahr, dass viele Fluthbetten der Ströme sich noch bis jetzt ausbilden, und dass sie ihre eigenen Ufer erhöhen, bis sie das umliegende Land nicht mehr so sehr wie ehedem überschwemmen. Ich werde gewiss, dass alle Ströme vor Alters wirklich so ausgeschweift haben, als wir besorgten, dass sie es ohne eine ausserordentliche Anstalt thun müssten, und ich nehme daraus ab, dass keine solche ausserordentliche Einrichtung jemals vorgegangen sei. Der Amazonenstrom zeigt in einer Strecke von einigen hundert Meilen deutliche Spuren, dass er ehedem kein eingeschränktes Fluthbette gehabt, sondern weit und breit das Land überschwemmt haben müsse; denn das Erdreich zu beiden Seiten ist bis in grosse Weiten flach wie ein See und besteht aus Flussschlamm, wo ein Kiesel ebenso selten ist wie ein Demant. Ebendasselbe findet man beim Missisippi. Und überhaupt zeigen der Nil und andere Ströme, dass diese Kanäle mit der Zeit viel weiter verlängert worden, und da, wo der Strom seinen Ausfluss zu haben schien, weil er sich nahe zur See über den flachen Boden ausbreitete, baut er allmählich seine Laufrinne aus und fliesst weiter in einem verlängerten Fluthbette. Alsdenn aber, nachdem ich durch Erfahrungen auf die Spur gebracht worden, glaube ich die ganze Mechanik von der Bildung der Fluthrinnen aller Ströme auf folgende einfältige Gründe bringen zu können. Das von den Höhen laufende Quell- oder Regenwasser ergoss sich anfäng-

lich nach dem Abhange des Bodens unregelmässig, füllte manche Thäler an und breitete sich über manche flache Gegenden aus. Allein in demjenigen Striche, wo irgend der Zug des Wassers am schnellsten war, konnte es der Geschwindigkeit wegen seinen Schlamm nicht so wohl absetzen, den es hergegen zu beiden Seiten viel häufiger fallen liess. Dadurch wurden die Ufer erhöht, indessen dass der stärkste Zug des Wassers eine Rinne erhielt. Mit der Zeit, als der Zufluss des Wassers selber geringer wurde (welches in der Folge der Zeit endlich geschehen musste, aus Ursachen, die den Kennern der Geschichte der Erde bekannt), so überschritt der Strom diejenigen Ufer nicht mehr, die er sich selbst aufgeführt hatte, und aus der wilden Unordnung entsprang Regelmässigkeit und Ordnung. Man sieht offenbar, dass dieses noch bis auf diese Zeit, vornehmlich bei den Mündungen der Ströme, die ihre jüngsten Theile sind, vorgeht, und gleichwie nach diesem Plane das Absetzen des Schlammes nahe bei den Stellen, wo der Strom Anfangs seine neuen Ufer überschritt, häufiger als weiter davon geschehen musste, so wird man auch noch gewahr, dass wirklich an vielen Orten, wo ein Strom durch flache Gegenden läuft, sein Rinnsal höher liegt als die umliegenden Ebenen.

Es giebt gewisse allgemeine Regeln, nach denen die Wirkungen der Natur geschehen und die einiges Licht in der Beziehung der mechanischen Gesetze auf Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine ist: die Kräfte der Bewegung und des Widerstandes wirken so lange auf einander, bis sie sich die mindeste Hinderniss leisten. Die Gründe dieses Gesetzes lassen sich sehr leicht einsehen; allein die Beziehung, die dessen Folgen auf Regelmässigkeit und Vortheil haben, ist bis zur Bewunderung weitläuftig und gross. Die Epicykloide, eine algebraische Krümmung, ist von dieser Natur, dass Zähne und Getriebe nach ihr abgerundet die mindest mögliche Reibung an einander erleiden. Der berühmte Herr Prof. Kästner erwähnt an einem Orte, dass ihm von einem erfahrenen Bergwerksverständigen an den Maschinen, die lange im Gebrauche gewesen, gezeigt worden, dass

sich wirklich diese Figur endlich durch lange Bewegung abschleife; eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Konstruktion zum Grunde hat, und die mit aller ihrer Regelmässigkeit eine Folge von einem gemeinen Gesetze der Natur ist.

Um etwas aus den schlechten Naturwirkungen anzuführen, was, indem es unter dem eben erwähnten Gesetze steht, um deswillen einen Ausschlag auf Regelmässigkeit an sich zeigt, führe ich eine von den Wirkungen der Flüsse an. Es ist wegen der grossen Verschiedenheiten des Abschusses aller Gegenden des festen Landes sehr zu erwarten, dass die Ströme, die auf diesem Abhange laufen, hin und wieder steile Stürze und Wasserfälle haben würden, deren auch wirklich einige, obzwar selten vorkommen und eine grosse Unregelmässigkeit und Unbequemlichkeit enthalten. Allein es fällt leicht in die Augen, dass, wenngleich (wie zu vermuthen) in dem ersten verwilderten Zustande dergleichen Wasserfälle häufig waren, dennoch die Gewalt des Absturzes das lockere Erdreich, ja selbst einige noch nicht genugsam gehärtete Felsarten werde eingegraben und weggewaschen haben, bis der Strom seinen Rinnsaal zu einem ziemlich gleichförmigen Abhang gesenkt hatte; daher, wo auch noch Wasserfälle sind, der Boden felsig ist, und in sehr viel Gegenden der Strom zwischen zwei steil abgeschnittenen Ufern läuft, wozwischen er sein tiefliegendes Bett vermuthlich selbst eingeschnitten hat. Man findet es sehr nützlich, dass fast alle Ströme in dem grössesten Theile ihres Laufes einen gewissen Grad Geschwindigkeit nicht überschreiten, der ziemlich mässig ist, und wodurch sie schiffbar sind. Obgleich nun dieses im Anfange von der so sehr verschiedenen Abschüssigkeit des Bodens, worüber sie laufen, kaum allein ohne besondere Kunst zu erwarten stünde, so lässt sich doch leichtlich erachten, dass mit der Zeit ein gewisser Grad der Schnelligkeit sich von selbst habe finden müssen, den sie nicht leichtlich übertreffen können, der Boden des Landes mag abschüssig sein, wie er will, wenn er nur locker ist. Denn sie werden ihn so lange abspülen, sich hineinarbeiten und ihr Bette an einigen Orten senken, an

andern erhöhen, bis dasjenige, was sie vom Grunde fortreissen, wenn sie angeschwollen sind, demjenigen, was sie in den Zeiten der trägeren Bewegung fallen lassen, ziemlich gleich ist. Die Gewalt wirkt hier so lange, bis sie sich selbst zum gemässigteren Grade gebracht hat, und bis die Wechselwirkung des Anstosses und des Widerstandes zur Gleichheit ausgeschlagen ist.

Die Natur bietet unzählige Beispiele von einer ausgebreiteten Nutzbarkeit einer und ebenderselben Sache zu einem vielfältigen Gebrauche dar. Es ist sehr verkehrt, diese Vortheile sogleich als Zwecke und als diejenigen Erfolge anzusehen, welche die Bewegungsgründe enthielten, weswegen die Ursachen derselben durch göttliche Willkür in der Welt angeordnet würden. Der Mond schafft unter andern Vortheilen auch diesen, dass Ebbe und Fluth Schiffe auch wider oder ohne Winde vermittelst der Ströme in den Strassen und nahe beim festen Lande in Bewegung setzen. Vermittelst seiner und der Jupiters-Trabanten findet man die Länge des Meeres. Die Produkte aus allen Naturreichen haben ein jedes eine grosse Nutzbarkeit, wovon man einige auch zum Gebrauche macht. Es ist eine widersinnige Art, zu urtheilen, wenn man, wie es gemeiniglich geschieht, diese alle zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl zählt und sich wegen des Vortheils der Jupitersmonde auf die weise Anstalt des Urhebers beruft, die den Menschen dadurch ein Mittel, die Länge der Oerter zu bestimmen, hat an die Hand geben wollen. Man hüte sich, dass man die Spötterei eines Voltaire nicht mit Recht auf sich ziehe, der in einem ähnlichen Tone sagt: sehet da, warum wir Nasen haben, ohne Zweifel, damit wir Brillen darauf stecken könnten. Durch die göttliche Willkür wird noch nicht genugsamer Grund angegeben, weswegen eben dieselben Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nöthig wären, noch in soviel anderer Beziehung vortheilhaft seien. Diejenige bewundernswürdige Gemeinschaft, die unter den Wesen alles Erschaffenen herrscht, dass ihre Naturen einander nicht fremd sind, sondern, in vielfacher Harmonie verknüpft, sich zu einander von selbst schicken und eine ausgebreitete nothwendige Verein-

barung zur gesammten Vollkommenheit in ihren Wesen enthalten, das ist der Grund so mannichfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unserer Methode als Beweisthümer eines höchst weisen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anstalten, die durch besondere Weisheit mit den übrigen um der besonderen Nebentheile willen verbunden worden, ansehen kann. Ohne Zweifel sind die Bewegungsgründe, weswegen Jupiter Monde haben sollte, vollständig, wenngleich niemals durch die Erfindung der Sehrohre dieselben zur Messung der Länge genutzt würden. Diese Nutzen, die als Nebenfolgen anzusehen sind, kommen gleichwohl mit in Anschlag, um die unermessliche Grösse des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn sie sind nebst Millionen anderen ähnlicher Art Beweisthümer von der grossen Kette, die selbst in den Möglichkeiten der Dinge die Theile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen scheinen; denn sonst kann man auch nicht allemal die Nutzen, die der Erfolg einer freiwilligen Anstalt nach sich zieht, und die der Urheber kennt und in seinem Rathschlusse mit befasst, um deswillen zu den Bewegungsgründen solcher Wahl zählen, wenn diese nämlich auch unangesehen solcher Nebenfolgen schon vollständig waren. Ohne Zweifel hat das Wasser darum nicht die Natur, sich wagerecht zu stellen, damit man sich darin spiegeln könne. Dergleichen beobachtete Nutzbarkeiten können, wenn man mit Vernunft urtheilen will, nach der eingeschränkten physisch-theologischen Methode, die im Gebrauche ist, gar nicht zu der Absicht, die man hier vor Augen hat, genutzt werden. Nur einzig und allein der Zusatz, den wir ihr zu geben gesucht haben, kann solche gesammelte Beobachtungen zu Gründen der wichtigen Folgerung auf die allgemeine Unterordnung aller Dinge unter ein höchst weises Wesen tüchtig machen. Erweitert Eure Absichten, so viel Ihr könnt, über die unermesslichen Nutzen, die ein Geschöpf in tausendfacher Beziehung, wenigstens der Möglichkeit nach, darbietet (der einzige Kokosbaum schafft dem Indianer unzählige), verknüpft in dergleichen Beziehungen die entlegensten Glieder der Schöpfung mit einander. Wenn

Ihr die Produkte der unmittelbar künstlichen Anstalten geziemend bewundert habt, so unterlasset nicht, auch in dem ergötzenden Anblick der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erschaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünstelten Abfolge so mannichfaltiger Schönheit, die sich von selbst darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewiger Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichsam bereit daliegen.

Ich merke im Vorübergehen an, dass die grosse Gegenverhältniss, die unter den Dingen der Welt, in Ansehung des häufigen Anlasses, den sie zu Aehnlichkeiten, Analogien, Parallelen, und wie man sie sonst nennen will, geben, nicht so ganz flüchtig verdient übersehen zu werden. Ohne mich bei dem Gebrauch, den dieses auf Spiele des Witzes hat, und der mehrentheils nur eingebildet ist, aufzuhalten, liegt hierin noch für den Philosophen ein, wie mich dünkt, wichtiger Gegenstand des Nachdenkens verborgen, wie solche Uebereinkunft sehr verschiedener Dinge in einem gewissen gemeinschaftlichen Grunde der Gleichförmigkeit so gross und weitläuftig und doch zugleich so genau sein könne. Diese Analogien sind auch sehr nöthige Hülfsmittel unserer Erkenntniss, die Mathematik selber liefert deren einige. Ich enthalte mich, Beispiele anzuführen, denn es ist zu besorgen, dass nach der verschiedenen Art, wie dergleichen Aehnlichkeiten empfunden werden, sie nicht dieselbe Wirkung über jeden andern Verstand haben möchten, und der Gedanke, den ich hier einstreue, ist ohnedem unvollendet und noch nicht genugsam verständlich.

Wenn man fragen sollte, welches denn der Gebrauch sei, den man von der grossen Einheit in den mancherlei Verhältnissen des Raumes, welche der Messkünstler erforscht, machen könnte, so vermuthe ich, dass allgemeine Begriffe von der Einheit der mathematischen Objekte auch die Gründe der Einheit und Vollkommenheit in der Natur könnten zu erkennen geben. Z. E. es ist unter allen Figuren die Zirkelfigur diejenige, darin eben der Umkreis den grössest möglichen Raum beschliesst, den ein solcher Umfang nur befassen kann,

darum nämlich, weil eine genaue Gleichheit in dem Abstande dieser Umgrenzung von einem Mittelpunkte darin durchgängig herrscht. Wenn eine Figur durch gerade Linien soll eingeschlossen werden, so kann die grössestmögliche Gleichheit in Ansehung des Abstandes derselben vom Mittelpunkte nur stattfinden, wenn nicht allein die Entfernungen der Winkelpunkte von diesem Mittelpunkte unter einander, sondern auch die Perpendikel aus diesem auf die Seiten einander völlig gleich sind. Daraus wird nun ein regelmässiges Polygon, und es zeigt sich durch die Geometrie, dass mit ebendemselben Umkreise ein anderes Polygon von eben der Zahl Seiten jederzeit einen kleineren Raum einschliessen würde als das reguläre. Noch ist eine, und zwar die einfachste Art der Gleichheit in dem Abstande von einem Mittelpunkte möglich, nämlich wenn blos die Entfernung der Winkelpunkte des Vielecks von demselben Mittelpunkte durchgängig gleich ist, und da zeigt sich, dass ein jedes irreguläre Polygon, welches im Zirkel stehen kann, unter allen den grössesten Raum einschliesst, der von ebendenselben Seiten nur immer kann beschlossen werden. Ausser diesem ist zuletzt dasjenige Polygon, in welchem noch überdem die Grösse der Seite dem Abstande des Winkelpunkts vom Mittelpunkte gleich ist, das ist, das regelmässige Sechseck unter allen Figuren überhaupt diejenige, die mit dem kleinsten Umfange den grössesten Raum so einschliesst, dass sie zugleich, äusserlich mit andern gleichen Figuren zusammengesetzt, keine Zwischenräume übrig lässt. Es bietet sich hier sehr bald die Bemerkung dar, dass das Gegenverhältniss des Grössten und Kleinsten im Raume auf die Gleichheit ankommt. Und da die Natur sonst viel Fälle einer nothwendigen Gleichheit an die Hand giebt, so können die Regeln, die man aus den gedachten Fällen der Geometrie in Ansehung des allgemeinen Grundes solcher Gegenverhältniss des Grössten und Kleinsten zieht, auch auf die nothwendige Beobachtung des Gesetzes der Sparsamkeit in der Natur angewandt werden. In den Gesetzen des Stosses ist insofern jederzeit eine gewisse Gleichheit nothwendig, dass nach dem Stosse, wenn sie

unelastisch sind, beider Körper Geschwindigkeit jederzeit gleich sei, dass, wenn sie elastisch sind, beide durch die Federkraft immer gleich gestossen werden, und zwar mit einer Kraft, womit der Stoss geschah, dass der Mittelpunkt der Schwere beider Körper durch den Stoss in seiner Ruhe oder Bewegung gar nicht verändert wird etc. etc. Die Verhältnisse des Raums sind so unendlich mannichfaltig und verstatten gleichwohl eine so gewisse Erkenntniss und klare Anschauung, dass, gleichwie sie schon öfters zu Symbolen der Erkenntnisse von ganz anderer Art vortrefflich gedient haben (z. E. die Erwartungen in den Glücksfällen auszudrücken), also auch Mittel an die Hand geben können, die Regeln der Vollkommenheit in natürlich nothwendigen Wirkungsgesetzen, insofern sie auf Verhältnisse ankommen, aus den einfachsten und allgemeinsten Gründen zu erkennen.

Ehe ich diese Betrachtung beschliesse, will ich alle verschiedenen Grade der philosophischen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erscheinungen der Vollkommenheit, insofern man sie insgesammt unter Gott betrachtet, anführen, indem ich von derjenigen Art zu urtheilen anfange, wo die Philosophie sich noch verbirgt, und bei derjenigen endige, wo sie ihre grösste Bestrebung zeigt. Ich rede von der Ordnung, Schönheit und Anständigkeit, insofern sie der Grund ist, die Dinge der Welt auf eine der Weisheit anständige Art einem göttlichen Urheber unterzuordnen.

Erstlich, man kann eine einzelne Begebenheit in dem Laufe der Natur als etwas unmittelbar von einer göttlichen Handlung Herrührendes ansehen, und die Philosophie hat hier kein anderes Geschäft, als nur einen Beweisgrund dieser ausserordentlichen Abhängigkeit anzuzeigen.

Zweitens, man betrachtet eine Begebenheit der Welt als eine, worauf als auf einen einzelnen Fall die Mechanik der Welt von der Schöpfung her besonders abgerichtet war, wie z. E. die Sündfluth nach dem Lehrgebäude verschiedener Neueren. Alsdenn ist aber die Begebenheit nicht weniger übernatürlich. Die Naturwissenschaft, wovon die gedachten Weltweisen hiebei

Gebrauch machen, dient nur dazu, ihre eigene Geschicklichkeit zu zeigen und etwas zu ersinnen, was sich etwa nach allgemeinen Naturgesetzen ereignen könnte, und dessen Erfolg auf die vorgegebene ausserordentliche Begebenheit hinansliefe. Denn sonst ist ein solches Verfahren der göttlichen Weisheit nicht gemäss, die niemals darauf abzielt, mit unnützer Kunst zu prahlen, welche man selbst an einem Menschen tadeln würde, der, wenn ihn z. E. nichts abhielte, eine Kanone unmittelbar abzufeuern, ein Feuerschloss mit einem Uhrwerk anbringen wollte, wodurch sie in dem gesetzten Augenblicke durch mechanische sinnreiche Mittel losbrennen sollte.

Drittens, wenn gewisse Stücke der Natur als eine von der Schöpfung her dauernde Anstalt, die unmittelbar von der Hand des grossen Werkmeisters herrührt, angesehen werden, und zwar wie eine Anstalt, die als ein einzelnes Ding und nicht wie eine Anordnung nach einem beständigen Gesetze eingeführt worden. Z. E. wenn man behauptet, Gott habe die Gebirge, die Flüsse, die Planeten und ihre Bewegung mit dem Anfange aller Dinge zugleich unmittelbar geordnet. Da ohne Zweifel ein Zustand der Natur der erste sein muss, in welchen die Form der Dinge ebensowohl wie die Materie unmittelbar von Gott abhängt, so hat diese Art zu urtheilen insofern einen philosophischen Grund. Indessen weil es übereilt ist, ehe und bevor man die Tauglichkeit, die den Naturdingen nach allgemeinen Gesetzen eigen ist, geprüft hat, eine Anstalt unmittelbar der Schöpfungshandlung beizumessen, darum, weil sie vortheilhaft und ordentlich ist, so ist sie insoweit nur in sehr kleinem Grade philosophisch.

Viertens, wenn man einer künstlichen Ordnung der Natur etwas beimisst, bevor die Unzulänglichkeit, die sie hiezu nach gemeinen Gesetzen hat, gehörig erkannt worden, z. E. wenn man etwas aus der Ordnung des Pflanzen- und Thierreichs erklärt, was vielleicht in gemeinen mechanischen Kräften liegt, blos deswegen, weil Ordnung und Schönheit darin gross sind. Das Philosophische dieser Art zu urtheilen ist alsdenn noch geringer, wenn ein jedes einzelne Thier

oder Pflanze unmittelbar der Schöpfung untergeordnet wird, als wenn ausser einigem unmittelbar Erschaffenen die anderen Produkte demselben nach einem Gesetze der Zeugungsfähigkeit (nicht blos des Auswickelungsvermögens) untergeordnet werden, weil im letzteren Fall mehr nach der Ordnung der Natur erklärt wird; es müsste denn sein, dass dieser ihre Unzulänglichkeit in Ansehung desselben klar erwiesen werden könnte. Es gehört aber auch zu diesem Grade der philosophischen Erklärungsart eine jede Ableitung einer Anstalt in der Welt aus künstlichen und um einer Absicht willen errichteten Gesetzen überhaupt, und nicht blos im Thier- und Pflanzenreiche. *) Z. E. wenn man von dem Schnee und den Nordscheinen so redet, als ob die Ordnung der Natur, die beide hervorbringt, um des Nutzens des Grönländers oder Lappen willen (damit er in den langen Nächten nicht ganz im Finstern sei) eingeführt wäre, obgleich es noch immer zu vermuthen ist, dass dieses eine wohlpassende Nebenfolge mit nothwendiger Einheit aus andern Gesetzen sei. Man ist fast jederzeit in Gefahr dieses Fehlers, wenn man einigen Nutzen der Menschen zum Grunde einer besondern göttlichen Veranstaltung angiebt, z. E. dass Wald und Feld mehrentheils mit grüner Farbe bedeckt sind, weil diese unter allen Farben die mittlere Stärke hat, um das Auge in mässiger Uebung zu erhalten. Hiegegen kann man einwenden, dass der Bewohner der Davidstrasse vom Schnee fast blind wird und seine Zuflucht zu den Schneebrillen nehmen muss. Es ist nicht tadelhaft, dass man die nützlichen Folgen aufsucht und sie einem gütigen Urheber beimisst, sondern dass die Ordnung der Natur, darnach sie geschehen,

---

*) Ich habe in der zweiten Nummer der dritten Betrachtung dieses Abschnitts unter den Beispielen der künstlichen Naturordnung blos die aus dem Pflanzen- und Thierreiche angeführt. Es ist aber zu merken, dass eine jede Anordnung eines Gesetzes um eines besondern Nutzens willen, darum, weil sie hiedurch von der nothwendigen Einheit mit andern Naturgesetzen ausgenommen wird, künstlich sei, wie aus einigen hier erwähnten Beispielen zu ersehen.

als künstlich und willkürlich mit andern verbunden vorgestellt wird, da sie doch vielleicht mit andern in nothwendiger Einheit steht.

Fünftens. Am mehrsten enthält die Methode, über die vollkommenen Anstalten der Natur zu urtheilen, den Geist wahrer Weltweisheit, wenn sie jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen, imgleichen die wahrhaft künstlichen Anordnungen der Natur nicht zu verkennen, hauptsächlich die Abzielung auf Vortheile und alle Wohlgereimtheit sich nicht hindern lässt, die Gründe davon in nothwendigen allgemeinen Gesetzen aufzusuchen, mit grosser Achtsamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung, die Zahl der Naturursachen um derenwillen zu vervielfältigen. Wenn hiezu noch die Aufmerksamkeit auf die allgemeinen Regeln gefügt wird, welche den Grund der nothwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicher Weise ohne besondere Anstalt vorgeht, mit den Regeln des Vortheils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Wesen können begreiflich machen, und man alsdenn zu dem göttlichen Urheber hinaufsteigt, so erfüllt diese physisch-theologische Art zu urtheilen ihre Pflichten gehörig. *) [30])

Siebente Betrachtung.

Kosmogonie.

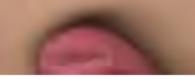
Eine Hypothese mechanischer Erklärungsart des Ursprungs der Weltkörper und der Ursachen ihrer Bewegungen, gemäss den vorher erwiesenen Regeln.

Die Figur der Himmelskörper, die Mechanik, nach der sie sich bewegen und ein Weltsystem ausmachen,

*) Ich will hiemit nur sagen, dass dieses der Weg für die menschliche Vernunft sein müsse. Denn wer wird es gleichwohl jemals verhüten können, hiebei vielfältig zu irren, nach dem Pope:

Geh, schreibe Gottes weiser Ordnung des Regimentes Regeln vor,
Dann kehre wieder in Dich selber zuletzt zurück und sei ein Thor.

imgleichen die mancherlei Veränderungen, denen die Stellung ihrer Kreise in der Folge der Zeit unterworfen ist, Alles dieses ist ein Theil der Naturwissenschaft geworden, der mit so grosser Deutlichkeit und Gewissheit begriffen wird, dass man auch nicht eine einzige andere Einsicht sollte aufzeigen können, welche einen natürlichen Gegenstand (der nur einigermassen dieses seiner Mannichfaltigkeit beikäme) auf eine so ungezweifelt richtige Art und mit solcher Augenscheinlichkeit erklärte. Wenn man dieses in Erwägung zieht, sollte man da nicht auch auf die Vermuthung gerathen, dass der Zustand der Natur, in welchem dieser Bau seinen Anfang nahm, und ihm die Bewegungen, die jetzt nach so einfältigen und begreiflichen Gesetzen fortdauern, zuerst eingedrückt worden, ebenfalls leichter einzusehen und fasslicher sein werden als vielleicht das Mehrste, wovon wir sonst in der Natur den Ursprung suchen. Die Gründe, die dieser Vermuthung günstig sind, liegen am Tage. Alle diese Himmelskörper sind runde Massen, soviel man weiss, ohne Organisation und geheime Kunstzubereitung. Die Kraft, dadurch sie gezogen werden, ist allem Ansehen nach eine der Materie eigene Grundkraft, darf also und kann nicht erklärt werden. Die Wurfsbewegung, mit welcher sie ihren Flug verrichten, und die Richtung, nach der dieser Schwung ihnen ertheilt worden, ist zusammt der Bildung ihrer Massen das Hauptsächlichste, ja fast das Einzige, wovon man die ersten natürlichen Ursachen zu suchen hat. Einfältige und bei weitem nicht so verwickelte Wirkungen, wie die meisten anderen der Natur sind, bei welchen gemeiniglich die Gesetze gar nicht mit mathematischer Richtigkeit bekannt sind, nach denen sie geschehen, da sie im Gegentheil hier in dem begreiflichsten Plane vor Augen liegen. Es ist auch bei einem so grossen Anschein eines glücklichen Erfolgs sonst nichts im Wege, als der Eindruck von der rührenden Grösse eines solchen Naturstücks, als ein Sonnensystem ist, wo die natürlichen Ursachen alle verdächtig sind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu nichtig und dem Schöpfungsrechte des obersten Urhebers entgegen zu sein scheint. Allein könnte man eben dieses



nicht auch von der Mechanik sagen, wodurch ein grosser Weltbau, nachdem er einmal da ist, seine Bewegungen forthin erhält? Die ganze Erhaltung derselben kommt auf ebendasselbe Gesetz an, wonach ein Stein, der in der Luft geworfen ist, seine Bahn beschreibt; ein einfältiges Gesetz, fruchtbar an den regelmässigsten Folgen, und würdig, dass ihm die Aufrechthaltung eines ganzen Weltbaues anvertraut werde.

Von der andern Seite, wird man sagen, ist man nicht vermögend, die Natursachen deutlich zu machen, wodurch das verächtlichste Kraut nach völlig begreiflichen mechanischen Gesetzen erzeugt werde, und man wagt sich an die Erklärung von dem Ursprunge eines Weltsystems im Grossen. Allein ist jemals ein Philosoph auch im Stande gewesen, nur die Gesetze, wonach das Wachsthum oder die innere Bewegung in einer schon vorhandenen Pflanze geschieht, dermassen deutlich und mathematisch sicher zu machen, wie diejenigen gemacht sind, welchen alle Bewegungen der Weltkörper gemäss sind? Die Natur der Gegenstände ist hier ganz verändert. Das Grosse, das Erstaunliche ist hier unendlich begreiflicher als das Kleine und Bewundernswürdige, und die Erzeugung eines Planeten, zusammt der Ursache der Wurfsbewegung, wodurch er geschleudert wird, um im Kreise zu laufen, wird allem Anscheine nach leichter und deutlicher einzusehen sein als die Erzeugung einer einzigen Schneeflocke, in der die abgemessene Richtung eines sechseckigen Sternes dem Ansehen nach genauer ist als die Rundung der Kreise, worin Planeten laufen, und an welcher die Strahlen viel richtiger sich auf eine Fläche beziehen, als die Bahnen dieser Himmelskörper es gegen den gemeinschaftlichen Plan ihrer Kreisbewegungen thun.

Ich werde den Versuch einer Erklärung von dem Ursprunge des Weltbaues nach allgemeinen mechanischen Gesetzen darlegen, nicht von der gesammten Naturordnung, sondern nur von den grossen Massen und ihren Kreisen, welche die roheste Grundlage der Natur ausmachen. Ich hoffe Einiges zu sagen, was Andern zu wichtigen Betrachtungen Anlass geben kann, obgleich mein Entwurf grob und unausgearbeitet

ist. Einiges davon hat in meiner Meinung einen Grad der Wahrscheinlichkeit, der bei einem kleinern Gegenstande wenig Zweifel übrig lassen würde, und der nur das Vorurtheil einer grösseren erforderlichen Kunst, als man den allgemeinen Naturgesetzen zutraut, entgegenstehen kann. Es geschieht oft, dass man dasjenige zwar nicht findet, was man eigentlich sucht, aber doch auf diesem Wege andere Vortheile, die man nicht vermuthet, antrifft. Auch ein solcher Nutzen würde ein genugsamer Gewinn sein, wenn er sich dem Nachdenken Anderer darböte, gesetzt auch, dass die Hauptzwecke der Hypothese dabei verschwinden sollten. Ich werde die allgemeine Gravitation der Materie nach dem Newton oder seinen Nachfolgern hierbei voraussetzen. Diejenigen, welche etwa durch eine Definition der Metaphysik nach ihrem Geschmacke glauben, die Folgerung scharfsinniger Männer aus Beobachtung und mathematischer Schlussart zu vernichten, werden die folgenden Sätze als etwas, das überdem mit der Hauptabsicht dieser Schrift nur eine entfernte Verwandtschaft hat, überschlagen können.

1.

Erweiterte Aussicht in den Inbegriff des Universum.

Die sechs Planeten mit ihren Begleitern bewegen sich in Kreisen, die nicht weit von einem gemeinschaftlichen Plane, nämlich der verlängerten Aequatorsfläche der Sonne abweichen. Die Kometen dagegen laufen in Bahnen, die sehr weit davon abstehen, und schweifen nach allen Seiten weit von dieser Beziehungsfläche aus. Wenn nun, anstatt so weniger Planeten oder Kometen, einige tausend derselben zu unserer Sonnenwelt gehörten, so würde der Thierkreis als eine von unzähligen Sternen erleuchtete Zone, oder wie ein Streif, der sich in einem blassen Schimmer verliert, erscheinen, in welchem einige nähere Planeten in ziemlichem Glanze, die entfernten aber durch ihre Menge und Mattigkeit des Lichts nur eine neblichte Erscheinung darstellen würden. Denn es würden bei der Kreisbewegung, darin alle diese insgesammt um die Sonne stünden,

jederzeit in allen Theilen dieses Thierkreises einige sein, wenngleich andere ihren Platz verändert hätten. Dagegen würden die Kometen die Gegenden zu beiden Seiten dieser lichten Zone in aller möglichen Zerstreuung bedecken. Wenn wir, durch diese Erdichtung vorbereitet (in welcher wir nichts weiter als die Menge der Körper unserer Planetenwelt in Gedanken vermehrt haben), unsere Augen auf den weiteren Umfang des Universum richten, so sehen wir wirklich eine lichte Zone, in welcher Sterne, ob sie zwar allem Ansehen nach sehr ungleiche Weiten von uns haben, dennoch zu einer und ebenderselben Fläche dichter wie anderwärts gehäuft sind, dagegen die Himmelsgegenden zu beiden Seiten mit Sternen nach aller Art der Zerstreuung bedeckt sind. Die Milchstrasse, die ich meine, hat sehr genau die Richtung eines grössten Zirkels, eine Bestimmung, die aller Aufmerksamkeit werth ist, und daraus sich verstehen lässt, dass unsere Sonne und wir mit ihr uns in demjenigen Heere der Sterne mit befinden, welches sich zu einer gewissen gemeinschaftlichen Beziehungsfläche am meisten drängt; und die Analogie ist hier ein sehr grosser Grund, zu vermuthen, dass diese Sonnen, zu deren Zahl auch die unsrige gehört, ein Weltsystem ausmachen, das im Grossen nach ähnlichen Gesetzen geordnet ist als unsere Planetenwelt im Kleinen; dass alle diese Sonnen sammt ihren Begleitern irgend einen Mittelpunkt ihrer gemeinschaftlichen Kreise haben mögen, und dass sie nur um der unermesslichen Entfernungen willen und wegen der langen Zeit ihrer Kreisläufe ihrer Orte gar nicht zu verändern scheinen, obzwar dennoch bei etlichen wirklich einige Verrückung ihrer Stellen ist beobachtet worden; dass die Bahnen dieser grossen Weltkörper sich ebenso auf eine gemeinschaftliche Fläche beziehen, von der sie nicht abweichen, und dass diejenigen, welche mit weit geringerer Häufung die übrigen Gegenden des Himmels einnehmen, den Kometen unserer Planetenwelt darin ähnlich sind.

Aus diesem Begriffe, der, wie mich dünkt, die grösste Wahrscheinlichkeit hat, lässt sich vermuthen, dass, wenn es mehr solche höhere Weltordnungen giebt

als diejenige, dazu unsere Sonne gehört, und die Dem, der in ihr seinen Stand hat, die Erscheinung der Milchstrasse verschafft, in der Tiefe des Weltraums einige derselben wie blasse schimmernde Plätze werden zu sehen sein, und wenn der Beziehungsplan einer solchen andern Zusammenordnung der Fixsterne schief gegen uns gestellt ist, wie elliptische Figuren erscheinen werden, die in einem kleinen Raum aus grosser Weite ein Sonnensystem, wie das von unserer Milchstrasse ist, darstellen. Und dergleichen Plätzchen hat wirklich die Astronomie schon vorlängst entdeckt, obgleich die Meinung, die man sich davon gemacht hat, sehr verschieden ist, wie man in des Herrn von Maupertius Buche von der Figur der Sterne sehen kann.

Ich wünsche, dass diese Betrachtung mit einiger Aufmerksamkeit möchte erwogen werden. Nicht allein weil der Begriff, der dadurch von der Schöpfung erwächst, erstaunlich viel rührender ist, als er sonst sein kann (indem ein unzählbares Heer der Sonnen wie die unsrige ein System ausmacht, dessen Glieder durch Kreisbewegungen verbunden sind, diese Systeme selbst aber, deren vermuthlich wieder unzählige sind, wovon wir einige wahrnehmen können, selbst Glieder einer noch höheren Ordnung sein mögen), sondern auch, weil selbst die Beobachtung der uns nahen Fixsterne oder vielmehr langsam wandelnden Sonnen, durch einen solchen Begriff geleitet, vielleicht Manches entdecken kann, was der Aufmerksamkeit entwischt, insofern nicht ein gewisser Plan zu untersuchen ist.

2.

Gründe für einen mechanischen Ursprung unserer Planetenwelt überhaupt.

Die Planeten bewegen sich um unsere Sonne insgesammt nach einerlei Richtung und nur mit geringer Abweichung von einem gemeinschaftlichen Beziehungsplane, welcher die Ekliptik ist, gerade so als Körper, die durch eine Materie fortgerissen werden, die, indem sie den ganzen Raum anfüllt, ihre Bewegung wirbelnd um eine Achse verrichtet. Die Planeten sind insge-

sammt schwer zur Sonne hin, und die Grösse des Seitenschwunges müsste eine genau abgemessene Richtigkeit haben, wenn sie dadurch in Zirkelkreisen zu laufen sollen gebracht worden, und wie bei dergleichen mechanischer Wirkung eine geometrische Genauigkeit nicht zu erwarten steht, so weichen auch alle Kreise, obzwar nicht viel, von der Zirkelrundung ab. Sie bestehen aus Materien, die nach Newton's Berechnungen, je entfernter sie von der Sonne sind, von desto minderer Dichtigkeit sind, sowie auch ein Jeder es natürlich finden würde, wenn sie sich in dem Raume, darin sie schweben, von einem daselbst zerstreuten Weltstoff gebildet hätten. Denn bei der Bestrebung, womit Alles zur Sonne sinkt, müssen die Materien dichterer Art sich mehr zur Sonne drängen und sich in der Nahheit zu ihr mehr häufen als die von leichterer Art, deren Fall wegen ihrer minderen Dichtigkeit mehr verzögert wird. Die Materie der Sonne aber ist nach des von Buffon Bemerkung an Dichtigkeit derjenigen, die die summirte Masse aller Planeten zusammen haben würde, ziemlich gleich, welches auch mit einer mechanischen Bildung wohl zusammenstimmt, nach welcher in verschiedenen Höhen, aus verschiedenen Gattungen der Elemente die Planeten sich gebildet haben mögen, sonst alle übrigen aber, die diesen Raum erfüllten, vermengt auf ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt, die Sonne, mögen niedergestürzt sein.

Derjenige, welcher diesem ungeachtet dergleichen Bau unmittelbar in die Hand Gottes will übergeben wissen, ohne desfalls den mechanischen Gesetzen etwas zuzutrauen, ist genöthigt, etwas anzuführen, weswegen er hier dasjenige nothwendig findet, was er sonst in der Naturlehre nicht leichtlich zulässt. Er kann gar keine Zwecke nennen, warum es besser wäre, dass die Planeten vielmehr nach einer Richtung als nach verschiedenen, nahe zu einem Beziehungsplane als nach allerlei Gegenden in Kreisen liefen. Der Himmelsraum ist anjetzt leer, und bei aller dieser Bewegung würden sie einander keine Hindernisse leisten. Ich bescheide mich gerne, dass es verborgene Zwecke geben könnte, die nach der gemeinen Mechanik nicht wären erreicht

worden, und die kein Mensch einsieht; allein es ist Keinem erlaubt, sie vorauszusetzen, wenn er eine Meinung darauf gründen will, ohne dass er sie anzuzeigen vermag. Wenn denn endlich Gott unmittelbar den Planeten die Wurfskraft ertheilt und ihre Kreise gestellt hätte, so ist zu vermuthen, dass sie nicht das Merkmal der Unvollkommenheit und Abweichung, welches bei jedem Produkt der Natur anzutreffen, an sich zeigen würden. War es gut, dass sie sich auf eine Fläche beziehen sollten, so ist zu vermuthen, er würde ihre Kreise genau darauf gestellt haben; war es gut, dass sie der Zirkelbewegung nahe kämen, so kann man glauben, ihre Bahn würde genau ein Zirkelkreis geworden sein, und es ist nicht abzusehen, weswegen Ausnahmen von der genauesten Richtigkeit selbst bei demjenigen, was eine unmittelbare göttliche Kunsthandlung sein sollte, übrig bleiben mussten.

Die Glieder der Sonnenwelt aus den entferntesten Gegenden, die Kometen, laufen sehr excentrisch. Sie könnten, wenn es auf eine unmittelbar göttliche Handlung ankäme, ebensowohl in Zirkelkreisen bewegt sein, wenngleich ihre Bahnen von der Ekliptik noch so sehr abweichen. Die Nutzen der so grossen Excentricität werden in diesem Fall mit grosser Kühnheit ersonnen; denn es ist eher begreiflich, dass ein Weltkörper in einer Himmelsregion, welche es auch sei, in gleichem Abstande immer bewegt, die dieser Weite gemässe Einrichtung habe, als dass er auf die grosse Verschiedenheit der Weiten gleich vortheilhaft eingerichtet sei; und was die Vortheile, die Newton anführt, anlangt, so ist sichtbar, dass sie sonst nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit haben, ausser dass bei der einmal vorausgesetzten unmittelbaren göttlichen Anordnung sie doch zum mindesten zu einigem Vorwande eines Zweckes dienen können.

Am deutlichsten fällt dieser Fehler, den Bau der Planetenwelt göttlichen Absichten unmittelbar unterzuordnen, in die Augen da, wo man von der mit der Zunahme der Entfernungen umgekehrt abnehmenden Dichtigkeit der Planeten Bewegungsgründe erdichten will. Der Sonnen Wirkung, heisst es, nimmt in diesem

Maasse ab, und es war anständig, dass die Dichtigkeit der Körper, die durch sie sollten erwärmt werden, auch dieser proportionirlich eingerichtet würde. Nun ist bekannt, dass die Sonne nur eine geringe Tiefe unter die Oberfläche eines Weltkörpers wirkt, und aus ihrem Einflusse, denselben zu erwärmen, kann also nicht auf die Dichtigkeit des ganzen Klumpens geschlossen werden. Hier ist die Folgerung aus dem Zwecke viel zu gross. Das Mittel, nämlich die verminderte Dichtigkeit des ganzen Klumpens, begreift eine Weitläuftigkeit der Anstalt, welche für die Grösse des Zwecks überflüssig und unnöthig ist.

In allen natürlichen Hervorbringungen, insofern sie auf Wohlgereimtheit, Ordnung und Nutzen hinauslaufen, zeigen sich zwar Uebereinstimmungen mit göttlichen Absichten, aber auch Merkmale des Ursprungs aus allgemeinen Gesetzen, deren Folgen sich noch viel weiter als auf solchen einzelnen Fall erstrecken und demnach in jeder einzelnen Wirkung Spuren von einer Vermengung solcher Gesetze an sich zeigen, die nicht lediglich auf dieses einzige Produkt gerichtet waren. Um deswillen finden auch Abweichungen von der grösstmöglichen Genauigkeit in Ansehung eines besondern Zweckes statt. Dagegen wird eine unmittelbar übernatürliche Anstalt, darum weil ihre Ausführung gar nicht die Folgen aus allgemeinen Wirkungsgesetzen der Materie voraussetzt, auch nicht durch besondere sich einmengende Nebenfolgen derselben entstellt werden, sondern den Plan der äusserst möglichen Richtigkeit genau zu Stande bringen. In den näheren Theilen der Planetenwelt zum gemeinschaftlichen Mittelpunkte ist eine grössere Annäherung zur völligen Ordnung und abgemessenen Genauigkeit, die nach den Grenzen des Systems hinaus, oder weit von dem Beziehungsplane zu den Seiten in Regellosigkeit und Abweichungen ausartet, gerade so, wie es von einer Verfassung zu erwarten ist, die mechanischen Ursprungs ist. Bei einer unmittelbar göttlichen Anordnung können niemals unvollständig erreichte Zwecke angetroffen werden, sondern allenthalben zeigt sich die grösste Richtigkeit und

Abgemessenheit, wie man unter Andern am Bau der Thiere gewahr wird.

3.

Kurzer Abriss der wahrscheinlichsten Art, wie ein Planetensystem mechanisch hat gebildet werden können.

Die eben jetzt angeführten Beweisgründe für einen mechanischen Ursprung sind so wichtig, dass selbst nur einige derselben vorlängst alle Naturforscher bewogen haben, die Ursache der Planetenkreise in natürlichen Bewegkräften zu suchen, vornehmlich weil die Planeten in ebenderselben Richtung, worin die Sonne sich um ihre Achse schwingt, um sie in Kreisen laufen und ihre Bahnen so sehr nahe mit dieser ihrer Aequatorsfläche zusammentreffen. Newton war der grosse Zerstörer aller dieser Wirbel, an denen man gleichwohl noch lange nach seinen Demonstrationen hing, wie an dem Beispiel des berühmten Herrn von Mairan zu sehen ist. Die sicheren und überzeugenden Beweisthümer der Newton'schen Weltweisheit zeigten augenscheinlich, dass so etwas, wie die Wirbel sein sollten, welche die Planeten herumführten, gar nicht am Himmel angetroffen werde, und dass so ganz und gar kein Strom solcher Flüssigkeit in diesen Räumen sei, dass selbst die Kometenschweife quer durch alle diese Kreise ihre unverrückte Bewegung fortsetzen. Es war sicher hieraus zu schliessen, dass, sowie der Himmelsraum jetzt leer oder unendlich dünne ist, keine mechanische Ursachen stattfinden können, die den Planeten ihre Kreisbewegung eindrückten. Allein sofort alle mechanische Gesetze vorbeigehen und durch eine kühne Hypothese Gott unmittelbar die Planeten werfen zu lassen, damit sie in Verbindung mit ihrer Schwere sich in Kreisen bewegen sollten, war ein zu weiter Schritt, als dass er innerhalb dem Bezirke der Weltweisheit hätte bleiben können. Es fällt alsbald in die Augen, dass noch ein Fall übrig bleibe, wo mechanische Ursachen dieser Verfassung möglich sind: wenn nämlich der Raum des Planetenbaues, der anjetzt leer ist,

vorher erfüllt war, um eine Gemeinschaft der Bewegkräfte durch alle Gegenden dieses Bezirks, worin die Anziehung unserer Sonne herrscht, zu veranlassen.

Und hier kann ich diejenige Beschaffenheit anzeigen, welche die einzige mögliche ist, unter der eine mechanische Ursache der Himmelsbewegungen stattfindet, welches zur Rechtfertigung einer Hypothese ein beträchtlicher Umstand ist, dessen man sich nur selten wird rühmen können. Da die Räume anjetzt leer sind, so müssen sie ehedem erfüllt gewesen sein, sonst hat niemals eine ausgebreitete Wirkung der in Kreisen treibenden Bewegkräfte stattfinden können. Und es muss demnach diese verbreitete Materie sich hernach auf die Himmelskörper versammelt haben; das ist, wenn ich es näher betrachte, diese Himmelskörper selbst werden sich aus dem verbreiteten Grundstoffe in den Räumen des Sonnenbaues gebildet haben, und die Bewegung, die die Theilchen ihres Zusammensatzes im Zustande der Zerstreuung hatten, ist bei ihnen nach der Vereinbarung in abgesonderte Massen übrig geblieben. Seitdem sind diese Räume leer. Sie enthalten keine Materie, die unter diesen Körpern zur Mittheilung des Kreisschwunges dienen könnte. Aber sie sind es nicht immer gewesen, und wir werden Bewegungen gewahr, wovon jetzt keine natürlichen Ursachen stattfinden können, die aber Ueberbleibsel des alleräItesten rohen Zustandes der Natur sind.

Von dieser Bemerkung will ich nur noch einen Schritt thun, um mich einem wahrscheinlichen Begriffe von der Entstehungsart dieser grossen Massen und der Ursache ihrer Bewegungen zu nähern, indem ich die gründlichere Vollführung eines geringen Schattenrisses dem forschenden Leser selbst überlasse. Wenn demnach der Stoff zur Bildung der Sonne und aller Himmelskörper, die ihrer mächtigen Anziehung zu Gebote stehen, durch den ganzen Raum der Planetenwelt zerstreut war, und es war irgend in dem Orte, den jetzt der Klumpen der Sonne einnimmt, Materie von stärkeren Anziehungskräften, so entstand eine allgemeine Senkung hiezu, und die Anziehung des Sonnenkörpers wuchs mit ihrer Masse. Es ist leicht zu vermuthen,

dass in dem allgemeinen Fall der Partikeln selbst von den entlegensten Gegenden des Weltbaues die Materien dichterer Art in den tieferen Gegenden, wo sich Alles zum gemeinschaftlichen Mittelpunkte hindrängte, nach dem Maasse werde gehäuft haben, als sie dem Mittelpunkte näher waren; obzwar in allen Regionen Materien von allerlei Art der Dichtigkeit waren. Denn nur die Theilchen von der schwersten Gattung konnten das grösste Vermögen haben, in diesem Chaos durch das Gemenge der leichteren zu dringen, um in grössere Nahheit zum Gravitationspunkte zu gelangen. In den Bewegungen, die von verschiedentlich hohem Fall in der Sphäre umher entsprangen, konnte niemals der Widerstand der einander hindernden Partikeln so vollkommen gleich sein, dass nicht nach irgend einer Seite die erworbenen Geschwindigkeiten in Abbeugung ausschlagen sollten. Und in diesem Umstande zeigt sich eine sehr gemeine Regel der Gegenwirkung der Materien, dass sie einander so lange treiben oder lenken und einschränken, bis sie sich die mindeste Hinderniss leisten; welchem gemäss die Seitenbewegungen sich endlich in eine gemeinschaftliche Umdrehung nach einer und ebenderselben Gegend vereinigen mussten. Die Partikeln demnach, woraus die Sonne gebildet wurde, kamen auf ihr schon mit dieser Seitenbewegung an, und die Sonne, aus diesem Stoffe gebildet, musste eine Umdrehung in ebenderselben Richtung haben.

Es ist aber aus den Gesetzen der Gravitation klar, dass in diesem herumgeschwungenen Weltstoffe alle Theile müssen bestrebt gewesen sein, den Plan, der in der Richtung ihres gemeinschaftlichen Umschwunges durch den Mittelpunkt der Sonne geht, und der nach unseren Schlüssen mit der Aequatorsfläche dieses Himmelskörpers zusammentrifft, zu durchschneiden, wofern sie nicht schon sich in demselben befinden. Demnach werden alle diese Theile vornehmlich nahe zur Sonne ihre grösste Häufung in dem Raume haben, der der verlängerten Aequatorsfläche derselben nahe ist. Endlich ist es auch sehr natürlich, dass, da die Partikeln einander so lange hindern oder beschleunigen, mit *einem* Worte, einander stossen oder reiben müssen, bis

eines des andern Bewegung gar nicht mehr stören kann, zuletzt Alles auf den Zustand ausschlage, dass nur diejenigen Theilchen schweben bleiben, die gerade den Grad des Seitenschwunges haben, der erfordert wird, in dem Abstande, darin sie von der Sonne sind, der Gravitation das Gleichgewicht zu leisten, damit ein jegliches sich in freier Bewegung in konzentrischen Zirkeln herumschwinge. Diese Schnelligkeit ist eine Wirkung des Falles, und die Bewegung zur Seite eine Folge des so lange dauernden Gegenstosses; bis Alles in die Verfassung der mindesten Hindernisse sich von selbst geschickt hat. Die übrigen Theilchen, die eine solche abgemessene Genauigkeit nicht erreichen konnten, müssen bei allmählich abnehmender Bewegung zum Mittelpunkte der allgemeinen Gravitation gesunken sein, um den Klumpen der Sonne zu vermehren, der demnach eine Dichtigkeit haben wird, welche der von den übrigen Materien in dem um ihr befindlichen Raume, im Durchschnitte genommen, ziemlich gleich ist; so doch, dass nach den angeführten Umständen ihre Masse nothwendig die Menge der Materie, die in dem Bezirke um sie schweben geblieben, weit übertreffen wird.

In diesem Zustande, der mir natürlich zu sein scheint, da ein verbreiteter Stoff zu Bildung verschiedener Himmelskörper, in einem engen Raum zunächst der verlängerten Fläche des Sonnenäquators, von desto mehrerer Dichtigkeit, je näher dem Mittelpunkte, und allenthalben mit einem Schwunge, der in diesem Abstande zur freien Zirkelbewegung hinlänglich war, nach den Centralgesetzen bis in grosse Weiten um die Sonne sich herumschwang, wenn man da setzt, dass sich aus diesen Theilchen Planeten bildeten; so kann es nicht fehlen, dass sie nicht Schwungkräfte haben sollten, dadurch sie in Kreisen, die den Zirkeln sehr nahe kommen, sich bewegen sollten, ob sie gleich etwas davon abweichen, weil sie sich aus Theilchen von unterschiedlicher Höhe sammelten. Es ist ebensowohl sehr natürlich, dass diejenigen Planeten, die sich in grossen Höhen bilden (wo der Raum um sie viel grösser ist, der da veranlasst, dass der Unterschied der Ge-

schwindigkeit der Partikeln die Kraft, womit sie zum Mittelpunkt des Planeten gezogen werden, übertreffe), daselbst auch grössere Klumpen als nahe zur Sonne gewinnen. Die Uebereinstimmung mit vielen anderen Merkwürdigkeiten der Planetenwelt übergehe ich, weil sie sich von selbst darbietet. *) In den entlegensten Theilen des Systems und vornehmlich in grossen Weiten vom Beziehungsplane werden die sich bildenden Körper, die Kometen, diese Regelmässigkeit nicht haben können. Und so wird der Raum der Planetenwelt leer werden, nachdem sich Alles in abgesonderte Massen vereinbart hat. Doch können noch in späterer Epoche Partikeln aus den äussersten Grenzen dieser Anziehungssphäre herabgesunken sein, die forthin jederzeit frei im Himmelsraume in Kreisen sich um die Sonne bewegen mögen: Materien von der äussersten Dünnigkeit und vielleicht der Stoff, woraus das Zodiakallicht besteht. [31])

4.
Anmerkung.

Die Absicht dieser Betrachtung ist vornehmlich, um ein Beispiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem uns unsere vorigen Beweise berechtigt haben, da man nämlich die ungegründete Besorgniss wegschafft, als wenn eine jede Erklärung einer grossen Anstalt der Welt aus allgemeinen Naturgesetzen den boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen. Meiner Meinung nach hat die angeführte Hypothese zum mindesten Gründe genug für sich, um Männer von ausgebreiteter Einsicht zu einer näheren Prüfung des darin vorgestellten Plans, der nur ein grober Umriss ist, einzuladen. Mein Zweck, insofern er diese Schrift betrifft, ist erfüllt, wenn man

---

*) Die Bildung eines kleineren Systems, das als ein Theil zu der Planetenwelt gehört, wie des Jupiter's und Saturn's, imgleichen die Achsendrehungen dieser Himmelskörper werden wegen der Analogie unter dieser Erklärung *mit* begriffen.

durch das Zutrauen zu der Regelmässigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgesetzen fliessen kann, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freieres Feld öffnet, und eine Erklärungsart wie diese oder eine andere als möglich und mit der Erkenntniss eines weisen Gottes wohl zusammenstimmend anzusehen kann bewogen werden.

Es wäre übrigens der philosophischen Bestrebung wohl würdig, nachdem die Wirbel, das beliebte Werkzeug so vieler Systeme, ausserhalb der Sphäre der Natur auf den Milton Limbus der Eitelkeit verwiesen worden, dass man gleichwohl gehörig forschte, ob nicht die Natur ohne Erdichtung besonderer Kräfte selber etwas darböte, was die durchgehends nach einerlei Gegend gerichtete Schwungbewegung der Planeten erklären könnte, da die andere von den Centralkräften in der Gravitation als einem dauerhaften Verbande der Natur gegeben ist. Zum wenigsten entfernt sich der von uns entworfene Plan nicht von der Regel der Einheit; denn selbst diese Schwungkraft wird als eine Folge aus der Gravitation abgeleitet, wie es zufälligen Bewegungen anständig ist; denn diese sollen als Erfolge aus den der Materie auch in Ruhe beiwohnenden Kräften hergeleitet werden.

Ueberdies merke ich an, dass das atomistische System des Demokritus und Epikur, ungeachtet des ersten Anscheins von Aehnlichkeit, doch eine ganz verschiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unsrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber, und der Zusammenstoss, der reiche Quell so vieler Ordnung, ein Ungefähr und ein Zufall, wozu sich nirgend ein Grund fand. Hier führt ein erkanntes und wahres Gesetz der Natur, nach einer sehr begreiflichen Voraussetzung, mit Nothwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein bestimmender Grund eines Ausschlags auf Regelmässigkeit angetroffen wird, und etwas, was die Natur im Gleise der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, so wird man auf die Vermuthung eines Grundes geführt, aus dem die Nothwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verstanden werden.

Um indessen noch durch ein ander Beispiel begreiflich zu machen, wie die Wirkung der Gravitation in der Verbindung zerstreuter Elemente Regelmässigkeit und Schönheit hervorzubringen nothwendigerweise bestimmt sei, so will ich eine Erklärung von der mechanischen Erzeugungsart des Saturnusringes beifügen, die, wie mir dünkt, soviel Wahrscheinlichkeit hat, als man es von einer Hypothese nur erwarten kann. Man räume mir nur ein, dass Saturn in dem ersten Weltalter mit einer Atmosphäre umgeben gewesen, dergleichen man an verschiedenen Kometen gesehen, die sich der Sonne nicht sehr nähern und ohne Schweife erscheinen, dass die Theilchen des Dunstkreises von diesem Planeten (dem wir eine Achsendrehung zugestehen wollen) aufgestiegen sind, und dass in der Folge diese Dünste, es sei darum, weil der Planet verkühlte oder aus anderen Ursachen, anfingen, sich wieder zu ihm niederzusenken; so erfolgt das Uebrige mit mechanischer Richtigkeit. Denn da alle Theilchen von dem Punkte der Oberfläche, da sie aufgestiegen, eine diesem Orte gleiche Geschwindigkeit haben müssen, um die Achse des Planeten sich zu bewegen, so müssen alle vermittelst dieses Seitenschwunges bestrebt gewesen sein, nach den Regeln der Centralkräfte freie Kreise um den Saturn zu becshreiben.*) Es müssen aber alle diejenigen Theilchen, deren Geschwindigkeit nicht gerade den Grad hat, die der Attraktion der Höhe, wo sie schweben, durch Centrifugalkraft genau das Gleichgewicht leistet, einander nothwendig stossen oder verzögern, bis nur diejenigen, die in freier Zirkelbewegung nach Centralgesetzen umlaufen können, um den Saturn in Kreisen bewegt übrig bleiben, die übrigen aber nach und nach auf dessen Oberfläche zurückfallen. Nun müssen nothwendig alle diese Zirkelbewegungen die verlängerte Fläche des Saturnusäquators durchschneiden, welches einem Jeden, der die

*) Saturn bewegt sich um seine Achse, nach der Voraussetzung. Ein jedes Theilchen, das von ihm aufsteigt, muss daher ebendieselbe Seitenbewegung haben und sie, zu welcher Höhe es auch gelangt, daselbst fortsetzen.

Centralgesetze weiss, bekannt ist; also werden sich endlich um den Saturn die übrigen Theilchen seiner vormaligen Atmosphäre zu einer zirkelrunden Ebene drängen, die den verlängerten Aequator dieses Planeten einnimmt, und deren äusserster Rand durch ebendieselbe Ursache, die bei den Kometen die Grenze der Atmosphäre bestimmt, auch hier abgeschnitten ist. Dieser Limbus von frei bewegtem Weltstoffe muss nothwendig ein Ring werden, oder vielmehr, es können gedachte Bewegungen auf keine andere Figur als die eines Ringes ausschlagen. Denn da sie alle ihre Geschwindigkeit zur Zirkelbewegung nur von den Punkten der Oberfläche des Saturns haben können, von da sie aufgestiegen sind, so müssen diejenigen, die von dessen Aequator sich erhoben haben, die grösste Schnelligkeit besitzen. Da nun unter allen Weiten von dessen Mittelpunkte nur eine ist, wo diese Geschwindigkeit gerade zur Zirkelbewegung taugt und in jeder kleineren Entfernung zu schwach ist, so wird ein Zirkelkreis in diesem Limbus aus dem Mittelpunkt des Saturns gezogen werden können, innerhalb welchem alle Partikeln zur Oberfläche dieses Planeten niederfallen müssen, alle übrige aber zwischen diesem gedachten Zirkel und dem seines äussersten Randes (folglich die in einem ringförmigen Raum enthaltenen) werden forthin frei schwebend in Zirkelkreisen um ihn in Bewegung bleiben.

Nach einer solchen Auflösung gelangt man auf Folgen, durch die die Zeit der Achsendrehung des Saturns gegeben ist, und zwar mit soviel Wahrscheinlichkeit, als man diesen Gründen einräumt, wodurch sie zugleich bestimmt wird. Denn weil die Partikeln des inneren Randes ebendieselbe Geschwindigkeit haben wie diejenige, die ein Punkt des Saturnsäquators hat, und überdem diese Geschwindigkeit nach den Gesetzen der Gravitation den zur Zirkelbewegung gehörigen Grad hat, so kann man aus dem Verhältnisse des Abstandes eines der Saturnus-Trabanten zu dem Abstande des inneren Randes des Ringes vom Mittelpunkte des Planeten, imgleichen aus der gegebenen Zeit des Umlaufs des Trabanten die Zeit des Umschwungs der Theilchen in dem inwendigen Rande finden, aus dieser aber und

der Verhältniss des kleinsten Durchmessers vom Ringe zu dem des Planeten, dieses seine Achsendrehung. Und so findet sich durch Rechnung, dass Saturn sich in 5 Stunden und ungefähr 40 Minuten um seine Achse drehen müsse, welches, wenn man die Analogie mit den übrigen Planeten hiebei zu Rathe zieht, mit der Zeit der Umwendung derselben wohl zu harmoniren scheint.

Und so mag denn die Voraussetzung der kometischen Atmosphäre, die der Saturn im Anfange möchte gehabt haben, zugestanden werden oder nicht, so bleibt diejenige Folgerung, die ich zur Erläuterung meines Hauptsatzes daraus ziehe, wie mich dünkt, ziemlich sicher: dass, wenn ein solcher Dunstkreis um ihn gewesen, die mechanische Erzeugung eines schwebenden Ringes eine nothwendige Folge daraus hat sein müssen, und dass daher der Ausschlag der allgemeinen Gesetzen überlassenen Natur selbst aus dem Chaos auf Regelmässigkeit abziele.[32])

Achte Betrachtung.

Von der göttlichen Allgenugsamkeit.

Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der Alles in sich fasst, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen, aus Staube gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffenen Augen verbirgt. Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, insofern es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen zu sich selbst reden lassen: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne insofern es durch mich etwas ist. Dieser Gedanke, der erhabenste unter allen, ist noch sehr vernachlässigt oder mehrentheils gar nicht berührt *worden*. Das, was sich in den Möglichkeiten der Dinge

zur Vollkommenheit und Schönheit in vortrefflichen Planen darbietet, ist als ein für sich nothwendiger Gegenstand der göttlichen Weisheit, aber nicht selbst als eine Folge von diesem unbegreiflichen Wesen angesehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge blos auf ihr Dasein eingeschränkt, wodurch ein grosser Antheil an dem Grunde von soviel Vollkommenheit jener obersten Natur entzogen, und ich weiss nicht, welchem ewigen Undinge beigemessen wird.

Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes an viel Folgen, Zusammenstimmung und Schicklichkeit der Naturen nach allgemeinen Gesetzen ohne öfteren Widerstreit in einem regelmässigen Plane zusammenzupassen, müssen zuvörderst in den Möglichkeiten der Dinge angetroffen werden, und nur alsdenn kann Weisheit thätig sein, sie zu wählen. Welche Schranken, die dem Unabhängigen aus einem fremden Grunde gesetzt sein würden, wenn selbst die Möglichkeiten nicht in ihm gegründet wären? Und was für ein unverständliches Ungefähr, dass sich in diesem Felde der Möglichkeit, ohne Voraussetzung irgend eines Existirenden, Einheit und fruchtbare Zusammenpassung findet, dadurch das Wesen von den höchsten Graden der Macht und Weisheit, wenn jene äusseren Verhältnisse mit seinen inneren Vermögen verglichen werden, sich im Stande sieht, grosse Vollkommenheit zuwege zu bringen? Gewiss eine solche Vorstellung überliefert nimmermehr den Ursprung des Guten ohne allen Abbruch in die Hand eines einzigen Wesens. Als Huygens die Pendeluhr erfand, so konnte er, wenn er daran dachte, sich diese Gleichförmigkeit, welche ihre Vollkommenheit ausmacht, nimmer gänzlich beimessen; die Natur der Cykloide, die es möglich macht, dass kleine und grosse Bogen durch freien Fall in derselben in gleicher Zeit beschrieben werden, konnte diese Ausführung lediglich in seine Gewalt setzen. Dass aus dem einfachen Grunde der Schwere so ein grosser Umfang von schönen Folgen auch nur möglich ist, würde, wenn es nicht von Dem, der durch wirkliche Ausübung allen diesen Zusammenhang hervorgebracht hat, selbst abhinge, seinen Antheil an der reizenden Einheit und dem grossen Um-

fange so vieler auf einem einzigen Grunde beruhender Ordnung offenbar schmälern und theilen.

Die Bewunderung über die Abfolge einer Wirkung aus einer Ursache hört auf, sobald ich die Zulänglichkeit der Ursache zu ihr deutlich und leicht einsehe. Auf diesen Fuss kann keine Bewunderung mehr stattfinden, wenn ich den mechanischen Bau des menschlichen Körpers, oder welcher künstlichen Anordnung ich auch will, als ein Werk des Allmächtigen betrachte und blos auf die Wirklichkeit sehe. Denn es ist leicht und deutlich zu verstehen, dass Der, so Alles kann, auch eine solche Maschine, wenn sie möglich ist, hervorbringen könne. Allein es bleibt gleichwohl Bewunderung übrig, man mag gleich dieses zur leichteren Begreifung angeführt haben, wie man will. Denn es ist erstaunlich, dass auch nur so etwas wie ein thierischer Körper möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefässe, Hebel und mechanische Einrichtung desselben völlig einsehen könnte, so bliebe doch immer Bewunderung übrig, wie es möglich sei, dass so vielfältige Verrichtungen in einem Bau vereinigt worden, wie sich die Geschäfte zu einem Zwecke mit denen, wodurch ein anderer erreicht wird, so wohl paaren lassen, wie ebendieselbe Zusammenfügung ausserdem noch dazu dient, die Maschine zu erhalten und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder zu verbessern, und wie es möglich war, dass ein Mensch konnte ein so feines Gewebe sein und ungeachtet so vieler Gründe des Verderbens noch so lange dauern. Nachdem ich auch endlich mich belehrt habe, dass soviel Einheit und Harmonie darum möglich sei, weil ein Wesen da ist, welches nebst den Gründen der Wirklichkeit auch die von aller Möglichkeit enthält, so hebt dieses noch nicht den Grund der Bewunderung auf. Denn man kann sich zwar durch die Analogie dessen, was Menschen ausüben, einigen Begriff davon machen, wie ein Wesen die Ursache von etwas Wirklichem sein könne, nimmermehr aber, wie es den Grund der innern Möglichkeit von andern Dingen enthalte, und es scheint, als wenn

dieser Gedanke viel zu hoch steigt, als dass ihn ein erschaffenes Wesen erreichen könnte.

Dieser hohe Begriff der göttlichen Natur, wenn wir sie nach ihrer Allgenugsamkeit gedenken, kann selbst in dem Urtheil über die Beschaffenheit möglicher Dinge, wo uns unmittelbar Gründe der Entscheidung fehlen, zu einem Hülfsmittel dienen, aus ihr als einem Grunde auf fremde Möglichkeit als eine Folge zu schliessen. Es ist die Frage: ob nicht unter allen möglichen Welten eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzutreffen sei, da gar keine natürliche Ordnung möglich ist, über die nicht noch eine vortrefflichere könne gedacht werden; ferner, wenn ich auch hierin eine höchste Stufe zugäbe, ob nicht wenigstens selbst verschiedene Welten, die von keiner übertroffen werden, einander an Vollkommenheit gänzlich gleich wären? Bei dergleichen Fragen ist es schwer und vielleicht unmöglich, aus der Betrachtung möglicher Dinge allein etwas zu entscheiden. Allein wenn ich beide Aufgaben in Verknüpfung mit dem göttlichen Wesen erwäge und erkenne, dass der Vorzug der Wahl, der einer Welt vor der andern zu Theil wird, ohne den Vorzug in dem Urtheile ebendesselben Wesens, welches wählt, oder gar wider dieses Urtheil einen Mangel in der Uebereinstimmung seiner verschiedenen thätigen Kräfte und eine verschiedene Beziehung seiner Wirksamkeit, ohne eine proportionirte Verschiedenheit in den Gründen, mithin einen Uebelstand in dem vollkommensten Wesen abnehmen lasse; so schliesse ich mit grosser Ueberzeugung, dass die vorgelegten Fälle erdichtet und unmöglich sein müssen. Denn ich begreife nach den gesammten Vorbereitungen, die man gesehen hat, dass man viel weniger Grund habe, aus vorausgesetzten Möglichkeiten, die man gleichwohl nicht genug bewähren kann, auf ein nothwendiges Betragen des vollkommensten Wesens zu schliessen (welches so beschaffen ist, dass es den Begriff der grössten Harmonie in ihm zu schmälern scheint), als aus der erkannten Harmonie, die die Möglichkeiten der Dinge mit der göttlichen Natur haben müssen, von demjenigen, was diesem Wesen am anständigsten zu sein

erkannt wird, auf die Möglichkeit zu schliessen. Ich werde also vermuthen, dass in den Möglichkeiten aller Welten keine solchen Verhältnisse sein können, die einen Grund der Verlegenheit in der vernünftigen Wahl des höchsten Wesens enthalten müssten; denn eben dieses oberste Wesen enthält den letzten Grund aller dieser Möglichkeit, in welcher also niemals etwas Anderes, als was mit ihrem Ursprunge harmonirt, kann anzutreffen sein.

Es ist auch dieser über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen Allgenugsamkeit ein viel richtigerer Ausdruck, die grösste Vollkommenheit dieses Wesens zu bezeichnen, als der des Unendlichen, dessen man sich gemeiniglich bedient. Denn ob man diesen letztern zwar auslegen kann, wie man will, so ist er seiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathematisch. Er bezeichnet das Verhältniss einer Grösse zu einer andern als dem Maasse, welche Verhältniss grösser ist als alle Zahl. Daher in dem eigentlichen Wortverstande die göttliche Erkenntniss unendlich heissen würde, insofern sie vergleichungsweise gegen irgend eine angebliche andere Erkenntniss ein Verhältniss hat, welches alle mögliche Zahl übersteigt. Da nun eine solche Vergleichung göttliche Bestimmungen mit denen der erschaffenen Dinge in eine Gleichartigkeit, die man nicht wohl behaupten kann, versetzt, und überdem das, was man dadurch will, nämlich den unverringerten Besitz von aller Vollkommenheit, nicht gerade zu verstehen giebt, so findet sich dagegen Alles, was man hiebei zu denken vermag, in dem Ausdrucke der Allgenugsamkeit beisammen. Die Benennung der Unendlichkeit ist gleichwohl schön und eigentlich ästhetisch. Die Erweiterung über alle Zahlbegriffe rührt und setzt die Seele durch eine gewisse Verlegenheit in Erstaunen. Dagegen ist der Ausdruck, den wir empfehlen, der logischen Richtigkeit mehr angemessen.[33])

Dritte Abtheilung.

Worin dargethan wird: dass ausser dem angeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei.

1.

Eintheilung aller möglichen Beweisgründe vom Dasein Gottes.

Die Ueberzeugung von der grossen Wahrheit: es ist ein Gott, wenn sie den höchsten Grad mathematischer Gewissheit haben soll, hat dieses Eigene, dass sie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und giebt dieser Betrachtung den Vorzug, dass die philosophischen Bemühungen sich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müssen, um die Fehler, die in der Ausführung desselben möchten eingelaufen sein, vielmehr zu verbessern, als ihn zu verwerfen, sobald man überzeugt ist, dass keine Wahl unter mehr dergleichen möglich sei.

Um dieses darzuthun, so erinnere ich, dass man die Forderung nicht aus den Augen verlieren müsse, welche eigentlich zu erfüllen ist: nämlich nicht das Dasein einer sehr grossen und sehr vollkommenen ersten Ursache, sondern des allerhöchsten Wesens; nicht die Existenz von einem oder mehreren derselben, sondern von einem einzigen; und dieses nicht durch blosse

Gründe der Wahrscheinlichkeit, sondern mit mathematischer Evidenz zu beweisen.

Alle Beweisgründe für das Dasein Gottes können nur entweder aus den Verstandesbegriffen des blos **Möglichen** oder aus dem Erfahrungsbegriffe des **Existirenden** hergenommen werden. In dem ersteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem Grunde auf das Dasein Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Existenz als einen Grund geschlossen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen, dessen Dasein wir erfahren, blos auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache, vermittelst der Zergliederung dieses Begriffs aber auf die göttlichen Eigenschaften derselben geschlossen, oder es werden aus dem, was die Erfahrung lehrt, sowohl das Dasein als auch die Eigenschaften desselben unmitteibar gefolgert.

2.

Prüfung der Beweisgründe der ersten Art.

Wenn aus dem Begriffe des blos Möglichen als einem Grunde das Dasein als eine Folgerung soll geschlossen werden, so muss durch die Zergliederung dieses Begriffes die gedachte Existenz darin können angetroffen werden; denn es giebt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen, als durch die logische Auflösung. Alsdenn müsste aber das Dasein wie ein Prädikat in dem Möglichen enthalten sein. Da dieses nun nach der ersten Betrachtung der ersten Abtheilung nimmermehr stattfindet, so erhellt, dass ein Beweis der Wahrheit, von der wir reden, auf die erwähnte Art unmöglich sei.

Indessen haben wir einen berühmten Beweis, der auf diesen Grund erbaut ist, nämlich den sogenannten Cartesianischen. Man erdenkt sich zuvörderst einen Begriff von einem möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit sich vereinbart vorstellt. Nun nimmt man an, das Dasein sei auch eine Vollkommenheit der Dinge, also schliesst man aus der

Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf seine Existenz. Ebenso könnte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenste ihrer Art vorgestellt wird, z. E. daraus allein schon, dass eine vollkommenste Welt zu gedenken ist, auf ihr Dasein schliessen. Allein ohne mich in eine umständliche Widerlegung dieses Beweises einzulassen, welche man schon bei Andern antrifft, so beziehe ich mich nur auf dasjenige, was im Anfange dieses Werkes ist erklärt worden, dass nämlich das Dasein gar kein Prädikat, mithin auch kein Prädikat der Vollkommenheit sei, und daher aus einer Erklärung, welche eine willkürliche Vereinbarung verschiedener Prädikate enthält, um den Begriff von irgend einem möglichen Dinge auszumachen, nimmermehr auf das Dasein dieses Dinges, und folglich auch nicht auf das Dasein Gottes könne geschlossen werden.

Dagegen ist der Schluss von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Dasein Gottes als einen Grund von ganz anderer Art. Hier wird untersucht, ob nicht dazu, dass etwas möglich sei, irgend etwas Existirendes vorausgesetzt sein müsse, und ob dasjenige Dasein, ohne welches selbst keine innere Möglichkeit stattfindet, nicht solche Eigenschaften enthalte, als wir zusammen in dem Begriffe einer Gottheit verbinden. In diesem Falle ist zuvörderst klar, dass ich nicht aus der bedingten Möglichkeit auf das Dasein schliessen könne, wenn ich nicht die Existenz dessen, was nur unter gewissen Bedingungen möglich ist, voraussetze; denn die bedingte Möglichkeit giebt lediglich zu verstehen, dass etwas nur in gewissen Verknüpfungen existiren könne, und das Dasein der Ursache wird nur insofern dargethan, als die Folge existirt, hier aber soll sie nicht aus dem Dasein derselben geschlossen werden; daher ein solcher Beweis nur aus der innern Möglichkeit geführt werden kann, wofern er gar stattfindet. Ferner wird man gewahr, dass er aus der absoluten Möglichkeit aller Dinge überhaupt entspringen müsse. Denn es ist nur die innere Möglichkeit selbst, von der erkannt werden soll, dass sie irgend ein Dasein voraussetze, und nicht die besonderen Prädikate,

werden, was da wolle, sie doch niemals etwas Anderes als Schlüsse aus Begriffen möglicher Dinge, nicht aber aus der Erfahrung werden können und also ebenfalls den Beweisen der ersten Art beizuzählen seien.

Was nun den zweiten Beweis von derjenigen Art anlangt, da aus Erfahrungsbegriffen von existirenden Dingen auf das Dasein Gottes und zugleich seine Eigenschaften geschlossen wird, so verhält es sich hiemit ganz anders. Dieser Beweis ist nicht allein möglich, sondern auch auf alle Weise würdig, durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden. Die Dinge der Welt, welche sich unsern Sinnen offenbaren, zeigen sowohl deutliche Merkmale ihrer Zufälligkeit, als auch durch die Grösse, die Ordnung und zweckmässigen Anstalten, die man allenthalben gewahr wird, Beweisthümer eines vernünftigen Urhebers von grosser Weisheit, Macht und Güte. Die grosse Einheit in einem weitläuftigen Ganzen lässt abnehmen, dass nur ein einziger Urheber aller dieser Dinge sei, und wenngleich in allen diesen Schlüssen keine geometrische Strenge hervorblickt, so enthalten sie doch unstreitig so viel Nachdruck, dass sie einen jeden Vernünftigen nach Regeln, die der natürliche gesunde Verstand befolgt, keinen Augenblick hierüber im Zweifel lassen.[35])

4.

Es sind überhaupt nur zwei Beweise vom Dasein Gottes möglich.

Aus allen diesen Beurtheilungen ist zu ersehen, dass, wenn man aus Begriffen möglicher Dinge schliessen will, kein ander Argument für das Dasein Gottes möglich sei als dasjenige, woselbst die innere Möglichkeit aller Dinge als etwas angesehen wird, was irgend ein Dasein voraussetzt, wie es von uns in der ersten Abtheilung dieses Werks geschehen ist. Imgleichen erhellt, dass, wenn von dem, was uns Erfahrung von existirenden Dingen lehrt, der Schluss zu ebenderselben Wahrheit soll hinaufsteigen, der Beweis nur durch die in den Dingen der Welt wahrgenomme-

nen Eigenschaften und die zufällige Anordnung des Weltganzen auf das Dasein sowohl als auch die Beschaffenheit der obersten Ursache kann geführt werden. Man erlaube mir, dass ich den ersten Beweis den ontologischen, den zweiten aber den kosmologischen nenne.

Dieser kosmologische Beweis ist, wie mich dünkt, so alt wie die menschliche Vernunft. Er ist so natürlich, so einnehmend und erweitert sein Nachdenken auch so sehr mit dem Fortgang unserer Einsichten, dass er so lange dauern muss, als es irgend ein vernünftiges Geschöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung Theil zu nehmen wünscht, Gott aus seinen Werken zu erkennen. Derham's, Nieuwentyt's und vieler Anderer Bemühungen haben der menschlichen Vernunft in dieser Absicht Ehre gemacht, obgleich bisweilen viel Eitelkeit mit untergelaufen ist, allerlei physischen Einsichten oder auch Hirngespinnsten durch die Losung des Religionseifers ein ehrwürdig Ansehn zu geben. Bei aller dieser Vortrefflichkeit ist diese Beweisart doch immer der mathematischen Gewissheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich grossen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unsern Sinnen darbietet, schliessen können, nicht aber auf das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen. Es wird die grösste Wahrscheinlichkeit von der Welt sein, dass nur ein einiger erster Urheber sei; allein dieser Ueberzeugung wird viel an der Ausführlichkeit, die der frechsten Zweifelsucht trotzt, ermangeln. Das macht: wir können nicht auf mehr oder grössere Eigenschaften in der Ursache schliessen, als wir gerade nöthig finden, um den Grad und die Beschaffenheit der Wirkungen daraus zu verstehen; wenn wir nämlich von dem Dasein dieser Ursache keinen andern Anlass zu urtheilen haben als den, so uns die Wirkungen geben. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Grösse und Ordnung in der Welt, und können daraus nichts mehr mit logischer Schärfe schliessen, als dass die Ursache derselben viel Verstand, Macht und Güte besitzen müsse, keineswegs aber, dass sie Alles wisse, ver-

möge etc. etc. Es ist ein unermessliches Ganze, in welchem wir Einheit und durchgängige Verknüpfung wahrnehmen, und wir können mit grossem Grunde daraus ermessen, dass ein einiger Urheber desselben sei. Allein wir müssen uns bescheiden, dass wir nicht alles Erschaffene kennen, und daher urtheilen, dass, was uns bekannt ist, nur einen Urheber blicken lasse, woraus wir vermuthen, was uns auch nicht bekannt ist, werde ebenso bewandt sein, welches zwar sehr vernünftig gedacht ist, aber nicht strenge schliesst.

Dagegen, wofern wir uns nicht zu sehr schmeicheln, so scheint unser entworfener ontologischer Beweis derjenigen Schärfe fähig zu sein, die man in einer Demonstration fordert. Indessen wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beste sei, so würde man antworten: sobald es auf logische Genauigkeit und Vollständigkeit ankommt, so ist es der ontologische, verlangt man aber Fasslichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmologischen Beweise der Vorzug zuzugestehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit ist, den Menschen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Thätigkeit sind, zu beleben, indem man zugleich den gesunden Verstand überzeugt, als mit sorgfältig abgewogenen Vernunftschlüssen zu unterweisen, dadurch, dass der feineren Spekulation ein Genüge gethan wird, so ist, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekannten kosmologischen Beweise der Vorzug der allgemeineren Nutzbarkeit nicht abzusprechen.

Es ist demnach kein schmeichlerischer Kunstgriff, der um fremden Beifall buhlt, sondern Aufrichtigkeit, wenn ich einer solchen Ausführung der wichtigen Erkenntniss von Gott und seinen Eigenschaften, als Reimarus in seinem Buche von der natürlichen Religion liefert, den Vorzug der Nutzbarkeit gern einräume, über einen jeden andern Beweis, in welchem mehr auf logische Schärfe gesehen worden, und über den meinigen. Denn ohne den Werth dieser und anderer *Schriften* dieses Mannes in Erwägung zu ziehen, der

hauptsächlich in einem ungekünstelten Gebrauche einer gesunden und schönen Vernunft besteht, so haben dergleichen Gründe wirklich eine grosse Beweiskraft und erregen mehr Anschauung als die logisch abgezogenen Begriffe, obgleich die letzteren den Gegenstand genauer zu verstehen geben.

Gleichwohl da ein forschender Verstand, wenn er einmal auf die Spur der Untersuchung gerathen ist, nicht eher befriedigt wird, als bis Alles um ihn licht ist, und bis sich, wenn ich mich so ausdrücken darf, der Zirkel, der seine Frage umgrenzt, völlig schliesst, so wird Niemand eine Bemühung, die wie die gegenwärtige auf die logische Genauigkeit in einem so sehr wichtigen Erkenntnisse verwandt ist, für unnütz und überflüssig halten, vornehmlich weil es viele Fälle giebt, da ohne solche Sorgfalt die Anwendung seiner Begriffe unsicher und zweifelhaft bleiben würde.[36])

5.

Es ist nicht mehr als eine einzige Demonstration vom Dasein Gottes möglich, wovon der Beweisgrund oben gegeben worden.

Aus dem Bisherigen erhellt, dass unter den vier erdenklichen Beweisgründen, die wir auf zwei Hauptarten gebracht haben, der Cartesianische sowohl als der, so aus dem Erfahrungsbegriffe vom Dasein vermittelst der Auflösung des Begriffes von einem unabhängigen Dinge geführt worden, falsch und gänzlich unmöglich seien, das ist, dass sie nicht etwa mit keiner gehörigen Schärfe, sondern gar nicht beweisen. Es ist ferner gezeigt worden, dass der Beweis, aus den Eigenschaften der Dinge der Welt auf das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit zu schliessen, einen tüchtigen und sehr schönen Beweisgrund enthalte, nur dass er nimmermehr der Schärfe der Demonstration fähig ist. Nun bleibt nichts übrig, als dass entweder gar kein strenger Beweis hievon möglich sei, oder dass er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müsse, den wir oben angezeigt haben. Da von der Möglichkeit eines Beweises schlechthin die Rede ist, so wird

Niemand das Erstere behaupten, und die Folge fällt demjenigen gemäss aus, was wir angezeigt haben. Es ist nur ein Gott und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Dasein mit der Wahrnehmung derjenigen Nothwendigkeit einzusehen, die schlechterdings alles Gegentheil vernichtigt. Ein Urtheil, darauf selbst die Beschaffenheit des Gegenstandes unmittelbar führen könnte. Alle anderen Dinge, welche irgend da sind, könnten auch nicht sein. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Dasein Desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich ist, dass er nicht sei. Nur lediglich darin, dass die Verneinung der göttlichen Existenz völlig Nichts ist, liegt der Unterschied seines Daseins von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge sind nun dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen bestehen. Hierin sucht den Beweisthum, und wenn Ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeint, so schlagt Euch von diesem ungebahnten Fusssteige auf die grosse Heeresstrasse der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nöthig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nöthig, dass man es demonstrire.[37])

Einige Bemerkungen

zu

Ludwig Heinrich Jakob's

Prüfung

der Mendelssohn'schen Morgenstunden.[1]

1786.

„Als ich dem Herrn Professor Kant meinen Entschluss, die Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden herauszugeben, meldete, und ich in meinem Briefe unter anderen der Stelle in den Morgenstunden S. 116 erwähnte, hatte Herr Professor Kant sogleich die Güte, mir eine Berichtigung dieser Stelle zu meinem Buche zu versprechen, welche er mir nachher in diesem Aufsatz, worin noch weit mehr enthalten ist, zusendete; wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichen Dank abstatte."

Ludw. Heinr. Jakob, Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden u. s. w. Leipzig 1786. 8. (S. XLIX.)

Wenn man die letzte Mendelssohn'sche, von ihm herausgegebene Schrift liest und das nicht im Mindesten geschwächte Vertrauen dieses versuchten Philosophen auf die demonstrative Beweisart des wichtigsten aller Sätze der reinen Vernunft darin wahrnimmt, so geräth man in Versuchung, die engen Grenzen, welche skrupulöse Kritik diesem Erkenntnissvermögen setzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten und durch die That alle Einwürfe gegen die Möglichkeit einer solchen Unternehmung für widerlegt anzusehen. Nun scheint es zwar einer guten und der menschlichen Vernunft unentbehrlichen Sache zum wenigsten nicht nachtheilig zu sein, dass sie allenfalls auf Vermuthungen gegründet werde, die Einer oder der Andere für förmliche Beweise halten mag; denn man muss am Ende doch auf denselben Satz, es sei durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr selbst ohne denselben niemals völlig Genüge leisten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Ansehung des Weges ein, den man einschlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sich blos auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, dass sie alsdenn für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst

über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteleien zu entscheiden, — wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen, und so durch angemassten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat; statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Uebersinnlichen durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert sein kann. Daher ist eine Widerlegung jener Anmassungen, so gut sie auch gemeint sein mögen, der Sache selbst, weit gefehlt nachtheilig zu sein, vielmehr sehr beförderlich, ja unumgänglich nöthig.

Diese hat nun der Herr Verfasser des gegenwärtigen Werks übernommen, und, nachdem er mir ein kleines Probestück desselben mitgetheilt hat, welches von seinem Talent der Einsicht sowohl als Popularität zeugt, mache ich mir ein Vergnügen, diese Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in diese Materie einschlagen, zu begleiten.

In den Morgenstunden bedient sich der scharfsinnige Mendelssohn, um dem beschwerlichen Geschäfte der Entscheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr selbst durch vollständige Kritik dieses ihres Vermögens überhoben zu sein, zweier Kunststücke, deren sich auch wohl sonst bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich, den Streit entweder gütlich beizulegen oder ihn als für gar keinen Gerichtshof gehörig abzuweisen.

Die erste Maxime steht S. 214, erste Auflage: Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für blosse Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten; und dieser Maxime bedient er sich fast durch alle polemische Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengesetzten Meinung und behaupte, dass in den Dingen, worüber man, vornehmlich in der Philosophie, eine geraume Zeit hin-

durch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verschiedener Bedeutung gebraucht werden, so kann es doch gar nicht lange währen, bis Die, so sich im Gebrauche derselben Anfangs veruneinigt haben, den Missverstand bemerken und sich an deren Statt anderer bedienen; dass es also am Ende ebenso wenig wahre Homonyma als Synonyma giebt.[2]) So suchte Mendelssohn den alten Streit über Freiheit und Naturnothwendigkeit in Bestimmungen des Willens (Berl. Monatsschr. Juli 1783) auf blossen Wortstreit zurückzuführen, weil das Wort „Müssen" in zweierlei verschiedener Bedeutung (theils blos objektiver, theils subjektiver) gebraucht wird; aber es ist (um mit Hume zu reden), als ob er den Durchbruch des Oceans mit einem Strohwisch stopfen wollte. Denn schon längst haben Philosophen diesen leicht missbrauchten Ausdruck verlassen und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jene allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt (worunter auch unsere willkürlichen Handlungen gehören) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt seien oder nicht; und da ist es offenbar nicht mehr Wortstreit, sondern ein wichtiger, durch dogmatische Metaphysik niemals zu entscheidender Streit. Dieses Kunststücks bedient sich der subtile Mann nun fast allenthalben in seinen Morgenstunden, wo es mit der Auflösung der Schwierigkeiten nicht recht fort will; es ist aber zu besorgen, dass, indem er künstelt, allenthalben Logomachie zu ergrübeln, er selbst dagegen in Logodädalie[3]) verfalle, über welche der Philosophie nichts Nachtheiligeres widerfahren kann.

Die zweite Maxime geht darauf hinaus, die Nachforschung der reinen Vernunft auf einer gewissen Stufe (die lange noch nicht die höchste ist) dem Scheine nach gesetzmässig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu stopfen. In den Morgenstunden S. 116 heisst es: „Wenn ich Euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist?

Wenn ich Euch sage, was Ihr Euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt, so hat die fernere Frage: was dieses Ding an sich selbst sei? weiter keinen Verstand“ etc. Wenn ich aber doch (wie in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften gezeigt worden) einsehe, dass wir von der körperlichen Natur nichts Anderes erkennen als den Raum (der noch gar nichts Existirendes, sondern blos die Bedingung zu den Oertern ausserhalb einander, mithin zu blossen äusseren Verhältnissen ist), das Ding im Raume ausserdem, dass auch Raum in ihm (d. i. es selbst ausgedehnt) ist, keine andere Wirkung als Bewegung (Veränderung des Orts, mithin blosser Verhältnisse), folglich keine andere Kraft oder leidende Eigenschaft als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äusserer Verhältnisse) zu erkennen giebt: so mag mir Mendelssohn oder jeder Andere an seiner Stelle doch sagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, was es ist, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiss, als dass es etwas sei, das in äusseren Verhältnissen ist, in welchem selbst äussere Verhältnisse sind, dass jene an ihm und durch dasselbe an anderen verändert werden können, so dass der Grund dazu (bewegende Kraft) in demselben liegt; mit einem Worte, ob, da ich nichts als Beziehungen von Etwas kenne, auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äussere Beziehungen wissen kann, ohne dass mir irgend etwas Inneres gegeben ist oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne: ich habe einen Begriff vom Dinge an sich, und ob nicht die Frage ganz rechtmässig sei: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subjekt ist, an sich selbst sei? Eben dieses lässt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unserer Seele darthun, dass er blosse Erscheinungen des inneren Sinnes enthalte, und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjektes selbst; allein es würde mich hier in zu grosse Weitläuftigkeit führen.

Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der That Eigenschaften eines Dinges an sich selbst sein können, so dürfen wir nicht ferner *fragen*, was das Ding noch ausser diesen Eigenschaf-

ten an sich sei; denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist. Nun wird man fordern, ich solle doch dergleichen Eigenschaften und wirkende Kräfte angeben, damit man sie und durch sie Dinge an sich von blossen Erscheinungen unterscheiden könne. Ich antworte: dieses ist schon längst und zwar von Euch selbst geschehen.

Besinnt Euch nur, wie Ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt Euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht blos (wie man gemeiniglich dafür hält) den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der Erscheinung (*realitas phaenomenon*), dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen, und eben darum *realitas apparens* (wiewohl nicht mit einem ganz schicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht etc.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt Ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die Ihr auch auf andere Dinge ausser Gott anwenden könnt. Keine anderen könnt Ihr Euch denken, und alles Uebrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstandes der Sinne), wodurch Ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, dass wir unsere Begriffe von Dingen an sich nur dadurch gehörig bestimmen können, dass wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduziren und so, wie er darin stattfindet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann. — Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objekte als Dinge an sich selbst sein mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden.

Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fusse, die Akten zur Entscheidung ihrer Strei-

tigkeiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, so dass es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urtheile bedarf, um es vielleicht zu erleben, dass sie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden.

Königsberg, den 4. August 1786.[4])

Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.[1])

1791.

Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unserer anmassenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein möchte, welche zwar nicht eben die beste Sache ist, insofern aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite gesetzt) der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sei.

Zu dieser Rechtfertigung wird nun erfordert, dass der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweise: dass das, was wir in dieser Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht sei; oder dass, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Faktum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müsse; oder endlich, dass es wenigstens nicht als Faktum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern blos der Weltwesen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menschen (allenfalls auch höherer, guter oder böser geistiger Wesen) angesehen werden müsse.

Der Verfasser einer Theodicee willigt also ein, dass dieser Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde, und macht sich

anheischig, den angeklagten Theil als Sachwalter durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten, darf Letzteren also während des Rechtsganges nicht durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes der menschlichen Vernunft *(exceptionem fori)* abweisen, d. i. die Beschwerden nicht durch ein dem Gegner auferlegtes Zugeständniss der höchsten Weisheit des Welturhebers, welches sofort alle Zweifel, die sich dagegen regen möchten, auch ohne Untersuchung für grundlos erklärt, abfertigen; sondern muss sich auf die Einwürfe einlassen, und, wie sie dem Begriff der höchsten Weisheit *) keines-

*) Obgleich der eigenthümliche Begriff einer Weisheit nur die Eigenschaft eines Willens vorstellt, zum höchsten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zusammenzustimmen, hingegen Kunst nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu beliebigen Zwecken, so wird doch Kunst, wenn sie sich als eine solche beweiset, welche Ideen adäquat ist, deren Möglichkeit alle Einsicht der menschlichen Vernunft übersteigt (z. B. wenn Mittel und Zwecke wie in organischen Körpern einander wechselseitig hervorbringen), als eine göttliche Kunst nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt werden können; doch um die Begriffe nicht zu verwechseln, mit dem Namen einer Kunstweisheit des Welturhebers zum Unterschiede von der moralischen Weisheit desselben. Die Teleologie (auch durch sie die Physikotheologie) giebt reichliche Beweise der erstern in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluss auf die moralische Weisheit des Welturhebers, weil Naturgesetz und Sittengesetz ganz ungleichartige Prinzipien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich a priori geführt, also schlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muss. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich sein soll (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in spekulativer Absicht, brauchen wir ihn nicht), ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen sein muss; da dieser Begriff, so wenig als er auf Erfahrung gegründet, ebenso wenig aus blos transscendentalen Begriffen eines schlechthin nothwendigen Wesens, der gar für uns überschwenglich ist, herausgebracht werden kann; so leuchtet genugsam ein, dass der Beweis des Daseins eines solchen Wesens kein anderer als ein moralischer sein könne. 2)

weges Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derselben begreiflich machen. — Doch auf Eines hat er nicht nöthig, sich einzulassen, nämlich dass er die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise; denn hiemit würde es ihm auch schlechterdings nicht gelingen, weil Allwissenheit dazu erforderlich ist, um an einer gegebenen Welt (wie sie sich in der Erfahrung zu erkennen giebt) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewissheit sagen könne, es sei überall keine grössere in der Schöpfung und Regierung derselben möglich.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist nun dreifacher Art:

I. Das schlechthin Zweckwidrige, welches weder als Zweck noch als Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel mit der Weisheit eines Willens zusammen besteht.

Das erste ist das moralische Zweckwidrige, als das eigentliche Böse (die Sünde); das zweite das physische Zweckwidrige, das Uebel (der Schmerz). — Nun giebt es aber noch eine Zweckmässigkeit in dem Verhältniss der Uebel zu dem moralischen Bösen, wenn das letztere einmal da ist und nicht verhindert werden konnte oder sollte: nämlich in der Verbindung der Uebel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Bösen, als Verbrechen; und von dieser Zweckmässigkeit in der Welt fragt es sich, ob Jedem in der Welt hierin sein Recht widerfährt. Folglich muss auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Missverhältniss der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind also auch drei:

Erstlich die Heiligkeit desselben als Gesetzgebers (Schöpfers), im Gegensatze mit dem moralischen Bösen in der Welt.

Zweitens die Gütigkeit desselben als Regierers (Erhalters) im Kontraste mit den zahllosen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen.

Drittens die Gerechtigkeit desselben als Richters in Vergleichung mit dem Uebelstande, den das Missverhältniss zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen scheint. *)

---

*) Diese drei Eigenschaften zusammen, deren eine sich keineswegs auf die andere, wie etwa die Gerechtigkeit und Güte, und so das Ganze auf eine kleinere Zahl zurückführen lässt, machen den moralischen Begriff von Gott aus. Es lässt sich auch die Ordnung derselben nicht verändern (wie etwa die Gütigkeit zur obersten Bedingung der Weltschöpfung machen, der die Heiligkeit der Gesetzgebung untergeordnet sei), ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieser moralische Begriff zum Grunde liegt. Unsere eigene reine (und zwar praktische) Vernunft bestimmt diese Rangordnung, indem, wenn sogar die Gesetzgebung sich nach der Güte bequemt, es keine Würde derselben und keinen festen Begriff von Pflichten mehr giebt. Der Mensch wünscht zwar, zuerst glücklich zu sein; sieht aber doch ein und bescheidet sich (obzwar ungern), dass die Würdigkeit, glücklich zu sein, d. i. die Uebereinstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit dem heiligen Gesetze, in dem Rathschluss des Urhebers die Bedingung seiner Gütigkeit sein und also nothwendig vorhergehen müsse. Denn der Wunsch, welcher den subjektiven Zweck (der Selbstliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objektiven Zweck (der Weisheit), den das Gesetz vorschreibt, bestimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel giebt. — Auch ist die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keineswegs als blosses Mittel, sondern als Zweck in der gesetzgebenden Weisheit gegründet; die Uebertretung wird mit Uebeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, sondern weil diese Verbindung an sich selbst, d. i. moralisch und nothwendig gut ist. Die Gerechtigkeit setzt zwar Güte des Gesetzgebers voraus (denn wenn sein Wille nicht auf das Wohl seiner Unterthanen ginge, so würde dieser sie auch nicht verpflichten können, ihm zu gehorchen); aber sie ist nicht Güte, sondern als Gerechtigkeit von dieser wesentlich unterschieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die sich im Loose,

Es wird also gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verschiedene Art vorgestellt und ihrer Gültigkeit nach geprüft werden müssen.

I. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralischbösen, welches die Welt, sein Werk, verunstaltet, besteht die erste Rechtfertigung darin:

a) Dass es ein solches schlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Uebertretung der reinen Gesetze unserer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, sondern dass es nur Verstösse wider die menschliche Weisheit seien; dass die göttliche sie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweise auf unsere praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, doch in Verhältniss auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das schicklichste Mittel, sowohl für unser besonderes Wohl als das Weltbeste überhaupt sein mag; dass die Wege des Höchsten nicht unsere Wege seien *(sunt superis sua jura)*, und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz ist, wir für schlechthin als ein solches beurtheilen und so das, was unsrer Betrachtung der Dinge aus so niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erscheint, dafür auch, aus dem höchsten Standpunkte betrachtet, halten. — Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.[3])

---

welches den Menschen hier in der Welt zu Theil wird, zeige, nicht darauf, dass es den Guten hier nicht wohl, sondern dass es den Bösen nicht übel geht (obzwar, wenn das Erstere zu dem Letzteren hinzukommt, der Kontrast diesen Anstoss noch vergrössert). Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beste Mensch seinen Wunsch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern muss ihn jederzeit auf seine Güte gründen; weil Der, welcher blos seine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanspruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.

b) Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moralischbösen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entschuldigen, dass es nicht zu verhindern möglich gewesen; weil es sich auf den Schranken der Natur der Menschen, als endlicher Wesen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böse selbst gerechtfertigt werden; und man müsste, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören, es ein moralisches Böse zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung: dass, gesetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moralisch Böse nennen, eine Schuld auf dem Menschen, doch Gott keine beigemessen werden müsse, weil er jenes als That der Menschen aus weisen Ursachen blos zugelassen, keinesweges aber für sich gebilligt und gewollt oder veranstaltet hat, — läuft (wenn man auch an dem Begriffe des blossen Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoss nehmen will) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich dass, da es selbst Gott unmöglich war, dieses Böse zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und selbst moralischen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieses Uebels (denn so müsste man es eigentlich nun nennen) unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nämlich den nothwendigen Schranken der Menschheit als endlicher Natur, zu suchen sein müsse, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beschwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Uebeln, nämlich Schmerzen, in dieser Welt erhoben wird, besteht nun die Rechtfertigung derselben gleichfalls

a) darin: dass in den Schicksalen der Menschen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Genuss des Lebens fälschlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, so schlimm es ihm auch ergeht, lieber leben als todt sein will, und diejenigen Wenigen, die das Letztere beschliessen, so lange sie es selbst aufschoben, selbst dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingestehen, und wenn sie zum Letztern thöricht genug sind, auch alsdann blos in den Zustand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt

werden könne. — Allein man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselben, sondern auf jede andere ihm beliebigen Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.

b) auf die zweite Rechtfertigung: dass nämlich das Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines thierischen Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden, (wie etwa Graf Veri in dem Buche über die Natur des Vergnügens behauptet) — würde man erwidern: dass, wenn dem also ist, sich eine andere Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unseres Daseins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist. Der Unmuth würde hier, wie jene indianische Frau dem Dschingiskan, der ihr wegen erlittener Gewalthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen Sicherheit verschaffen konnte, antworten: „wenn Du uns nicht schützen willst, warum eroberst Du uns denn?“

c) Die dritte Auflösung dieses Knotens soll diese sein: dass uns Gott um einer künftigen Glückseligkeit willen, also doch aus Güte, in die Welt gesetzt habe, dass aber vor jener zu hoffenden überschwenglich grossen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübsalvoller Zustand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müsse, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden sollten. — Allein dass diese Prüfungszeit (der die Meisten unterliegen, und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird) vor der höchsten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinst zu geniessenden Freuden sein müsse, und dass es nicht thunlich gewesen, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen, kann zwar vorgegeben, aber schlechter-

dings nicht eingesehen werden, und man kann also freilich diesen Knoten durch Berufung auf die höchste Weisheit, die es so gewollt hat, abhauen, aber nicht auflösen; welches doch die Theodicee verrichten zu können sich anheischig macht. [4])

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters*) wird geantwortet:

a) dass das Vorgeben von der Straflosigkeit der Lasterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen, seiner Natur gemäss, schon hier die ihm angemessene Strafe bei sich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewissens den Lasterhaften ärger noch als Furien plagen. — Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Missverstand. Denn der tugendhafte Mann leiht hiebei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Uebereilung, welche das sittliche Gesetz in ihm missbilligt, bestraft. Allein wo diese Denkungsart und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Lasterhafte, wenn er nur den äussern Züchtigungen wegen seiner Frevelthaten entschlüpfen kann, lacht über die Aengstlichkeit der Redlichen, sich mit selbsteigenen Verweisen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, macht er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder, hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das

*) Es ist merkwürdig, dass unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine sich dem Gemüth so heftig aufdringt, als die von dem Anschein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es sich zu (ob es zwar selten geschieht), dass ein ungerechter, vornehmlich Gewalt habender Bösewicht nicht ungestraft aus der Welt entwischt, so frohlockt der mit dem Himmel gleichsam versöhnte, sonst parteilose Zuschauer. Keine Zweckmässigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derselben so in Affekt setzen und die Hand Gottes gleichsam daran vernehmen lassen. Warum? Sie ist hier moralisch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermassen wahrzunehmen hoffen kann.

Sinnenvergnügen, als woran er allein Geschmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

b) dadurch widerlegt werden soll: dass zwar nicht zu leugnen sei, es finde sich schlechterdings kein der Gerechtigkeit gemässes Verhältniss zwischen Schuld und Strafen in der Welt, und man müsse im Laufe derselben oft ein mit schreiender Ungerechtigkeit geführtes und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; dass dieses aber in der Natur liegende und nicht absichtlich veranstaltete, mithin nicht moralische Misshelligkeit sei, weil es eine Eigenschaft der Tugend sei, mit Widerwärtigkeiten zu ringen (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung seines eigenen Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften leiden muss, mitgehört), und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft diese Dissonanz der unverschuldeten Uebel des Lebens doch in dem herrlichsten sittlichen Wohllaut aufgelöst werde; — so steht dieser Auflösung entgegen: dass, obgleich diese Uebel, wenn sie als Wetzstein der Tugend vor ihr *vorhergehen* oder sie begleiten, zwar mit ihr als in moralischer Uebereinstimmung stehend vorgestellt werden können, wenn wenigstens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laster bestraft; dass aber, wenn selbst dieses Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beispiele gibt, widersinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht *damit* seine Tugend rein sei, sondern *weil* sie es gewesen ist (dagegen aber den Regeln der klugen Selbstliebe zuwider war), zugefallen zu sein scheine; welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit ist, wie sich der Mensch einen Begriff von ihr machen kann. Denn was die Möglichkeit betrifft, dass das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens sein möge; so kann diese Möglichkeit nicht für *Rechtfertigung* der Vorsehung gelten, sondern ist blos ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflösung dieses unharmonischen Verhältnisses zwischen dem moralischen Werth der Menschen und dem Loose, das ihnen zu Theil wird, dadurch versucht werden will, dass man sagt: in dieser Welt müsse alles Wohl oder Uebel blos als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menschen, nach Gesetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geschicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umständen, darein sie zufälligerweise gerathen, nicht aber nach ihrer Zusammenstimmung zu übersinnlichen Zwecken, beurtheilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde sich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun und Jedem zu Theil werden, wessen seine Thaten hienieden nach moralischer Beurtheilung werth sind; — so ist diese Voraussetzung auch willkürlich. Vielmehr muss die Vernunft, wenn sie nicht als moralisch gesetzgebendes Vermögen diesem ihren Interesse gemäss einen Machtspruch thut, nach blossen Regeln des theoretischen Erkenntnisses es wahrscheinlich finden, dass der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin unsere Schicksale bestimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretische Vermuthung Anderes zum Leitfaden, als das Naturgesetz? und ob sie sich gleich, wie ihr vorher (No. b) zugemuthet worden, zur Geduld und Hoffnung eines künftig bessern verweisen liesse, wie kann sie erwarten, dass, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für sich selbst unweise ist, er nach ebendemselben Gesetze in einer künftigen Welt weise sein würde? Da also, nach derselben, zwischen den innern Bestimmungsgründen des Willens (nämlich der moralischen Denkungsart) nach Gesetzen der Freiheit, und zwischen den (grösstentheils äussern) von unserem Willen unabhängigen Ursachen unseres Wohlergehens nach Naturgesetzen gar kein begreifliches Verhältniss ist, so bleibt die Vermuthung, dass die Uebereinstimmung des Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort, wie hier zu erwarten sei. [5])

Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist nun: dass alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen giebt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsre Einsicht in die Beschaffenheit unsrer Vernunft in Ansehung der letztern reicht, auch das Gegentheil nicht beweisen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derselben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht (wie bisher) blos *ab instantia* zu absolviren, das bleibt dabei doch immer unentschieden; wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewissheit darzuthun: dass unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei; denn alsdann sind alle ferneren Versuche vermeintlicher menschlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzusehen, völlig abgewiesen. Dass also wenigstens eine negative Weisheit, nämlich die Einsicht der nothwendigen Beschränkung unsrer Anmassungen in Ansehung dessen, was uns zu hoch ist, für uns erreichbar sei, das muss noch bewiesen werden, um diesen Prozess für immer zu endigen; und dieses lässt sich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer Kunstweisheit in der Einrichtung dieser Welt einen Begriff, dem es für unser spekulatives Vernunftvermögen nicht an objektiver Realität mangelt, um zu einer Physikotheologie zu gelangen. Ebenso haben wir auch einen Begriff von einer moralischen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte, an der sittlichen Idee unserer eigenen praktischen Vernunft. — Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff, und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen. Denn ein Geschöpf zu sein und

als Naturwesen blos dem Willen seines Urhebers zu folgen, dennoch aber als freihandelndes Wesen (welches seinen vom äussern Einfluss unabhängigen Willen hat, der dem erstern vielfältig zuwider sein kann) der Zurechnung fähig zu sein, und seine eigene That doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Wesens anzusehen, ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchten Gutes, zusammen denken müssen; die aber nur Der einsehen kann, welcher bis zur Kenntniss der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt; auf welche Einsicht allein der Beweis der moralischen Weisheit des Welturhebers in der letztern gegründet werden kann, da diese doch nur die Erscheinung jener erstern Welt darbietet, — eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann. [6])

Alle Theodicee soll eigentlich Auslegung der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht. Nun ist jede Auslegung des deklarirten Willens eines Gesetzgebers entweder doctrinal oder authentisch. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Gesetzgeber selbst.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens betrachtet werden. Allein hierin ist sie für uns oft ein verschlossenes Buch; jederzeit aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes (welche jederzeit moralisch ist) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen. Die philosophischen Versuche dieser Art Auslegung sind doctrinal und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doctrinale nennen kann. — Doch kann man auch der blossen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht versagen, wenn sie ein gött-

licher Machtspruch, oder (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir eine authentische Theodicee nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer vernünftelnden (spekulativen), sondern einer machthabenden praktischen Vernunft, die, sowie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn giebt. Eine solche authentische Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuss sich Alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andere, die er glüklich machen kann, im Schoosse einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das Alles (was das Vornehmste ist) mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen. Alle diese Güter, das letzte ausgenommen, entriss ihm plötzlich ein schweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schicksal. Von der Betäubung über diesen unerwarteten Umsturz allmählich zum Besinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über seinen Unstern aus; worüber zwischen ihm und seinen vorgeblich sich zum Trösten einfindenden Freunden es bald zu einer Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach seiner Denkungsart (vornehmlich aber nach seiner Lage), seine besondere Theodicee zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals aufstellt. Die Freunde Hiob's bekennen sich zu dem System der Erklärung aller Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als so vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob sie zwar keine zu nennen wussten, die dem unglücklichen Manne zu Schulden kommen sollten, so glaubten sie doch *a priori* urtheilen zu

können, er müsste deren auf sich ruhen haben, weil es sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, dass er unglücklich sei. Hiob dagegen, — der mit Entrüstung betheuert, dass ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache, was aber menschliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott selbst wissen werde, dass er ihn als ein gebrechliches Geschöpf gemacht habe, — erklärt sich für das System des unbedingten göttlichen Rathschlusses. „Er ist einig," sagt er, „er macht's, wie er will."*)

In dem, was beide Theile vernünfteln, oder übervernünfteln, ist wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem sie es thun, verdient desto mehr Aufmerksamkeit. Hiob spricht, wie er denkt und wie ihm zu Muthe ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Muthe sein würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie ingeheim von dem Mächtigern, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urtheil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mussten, dass sie sie nicht einsahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die sie in der That nicht hatten, sticht gegen Hiob's gerade Freimüthigkeit, die sich so weit von falscher Schmeichelei entfernt, dass sie fast an Vermessenheit grenzt, sehr zum Vortheil des Letztern ab. „Wollt Ihr," sagt er,**) „Gott vertheidigen mit Unrecht? Wollt Ihr seine Person ansehen? Wollt Ihr Gott vertreten? Er wird Euch strafen, wenn Ihr Personen anseht heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor ihm."

Das Letztere bestätigt der Ausgang der Geschichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit seiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit, vor Augen zu stellen. Er lässt ihn Blicke auf die schöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menschen begreifliche Zwecke die Weisheit und

*) Hiob XXIII., 13.
**) Hiob XIII., 7 bis 11, 16.

gütige Vorsorge des Welturhebers in ein unzweideutiges Licht stellen; dagegen aber auch auf die abschreckende, indem er ihm Produkte seiner Macht und darunter auch schädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für sich und seine Species zwar zweckmässig eingerichtet, in Ansehung anderer aber, und selbst der Menschen zerstörend, zweckwidrig und mit einem allgemeinen, durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zusammentsimmend zu sein scheint; wobei er aber doch die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweist, obzwar zugleich seine für uns unerforschlichen Wege, selbst schon in der physischen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derselben mit der moralischen (die unsrer Vernunft noch undurchdringlicher ist) verborgen sein müssen. — Der Schluss ist dieser: dass, indem Hiob gesteht, nicht etwa frevelhaft, denn er ist sich seiner Redlichkeit bewusst, sondern nur unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind und die er nicht versteht, Gott das Verdammungsurtheil wider seine Freunde fällt, weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten, als sein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die Jeder von beiden Seiten behauptete, so möchte die seiner Freunde eher den Anschein mehrerer spekulativen Vernunft und frommer Demuth bei sich führen; und Hiob würde wahrscheinlicherweise vor einem jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis oder einem jeden Ober-Consistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen) ein schlimmes Schicksal erfahren haben. Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Ueberzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott (wo diese List ohnedas ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiob's, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben.

Der Glauben aber, der ihm durch eine so befremd-

liche Auflösung seiner Zweifel, nämlich blos die Ueberführung von seiner Unwissenheit, entsprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagen konnte, XVII., 5, 6: „Bis dass mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit“ u. s. w. Denn mit dieser Gesinnung bewies er, dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete; in welchem Falle dieser, so schwach er auch sein mag, doch allein lauterer und ächter Art, d. i. von derjenigen Art ist, welche eine Religion nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels gründet. [7])

Schlussanmerkung.

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Aus der authentischen sahen wir, dass es in solchen Dingen nicht so viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft, und auf die Redlichkeit, seine Gedanken nicht in der Aussage zu verfälschen, geschehe dies auch in noch so frommer Absicht, als es immer wolle. — Dieses veranlasst noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterforderniss in Glaubenssachen, im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur.

Dass das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, wahr sei, dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muss er stehen, dass sein Bekenntniss oder Geständniss wahrhaft sei; denn dessen ist er sich unmittelbar bewusst. Er vergleicht nämlich im erstern Falle seine Aussage mit dem Objekt im logischen Urtheile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subjekt (vor dem Gewissen). Thut er das Bekenntniss in Ansehung des erstern, ohne sich des letztern bewusst zu sein, so lügt er, weil er etwas

Anderes vorgiebt, als wessen er sich bewusst ist. — Die Bemerkung, dass es solche Unlauterkeit im menschlichen Herzen gebe, ist nicht neu (denn Hiob hat sie schon gemacht); aber fast sollte man glauben, dass die Aufmerksamkeit auf dieselbe für Sitten- und Religionslehrer neu sei; so wenig findet man, dass sie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Gesinnungen der Menschen, selbst wenn sie pflichtmässig handeln wollen, bei sich führt, von jener Bemerkung genugsamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann diese Wahrhaftigkeit die formale Gewissenhaftigkeit nennen; die materiale besteht in der Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr, dass es unrecht sei, zu wagen; da hingegen jene in dem Bewusstsein besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding; und gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben; denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objektiv urtheilt; aber in dem Bewusstsein: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es blos vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil oder vielmehr dieser Satz blos sagt, dass ich den Gegenstand so beurtheile.

In der Sorgfalt, sich dieses Glaubens (oder Nichtglaubens) bewusst zu werden und kein Fürwahrhalten vorzugeben, dessen man sich nicht bewusst ist, besteht nun eben die formale Gewissenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit ist. Derjenige aber, welcher sich selbst (und, welches in den Religionsbekenntnissen einerlei ist, vor Gott) sagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in sich selbst gethan zu haben, ob er sich in der That dieses Fürwahrhaltens, oder auch eines solchen Grades desselben bewusst sei; *)

*) Das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äussern Aussagen, der Eid *(tortura spiritualis)*, wird vor einem

der lügt nicht blos die ungereimteste Lüge (vor einem Herzenskündiger), sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald solche blinde und äussere Bekenntnisse (welche sehr leicht mit einem ebenso unwahren innern vereinbart werden), wenn sie Erwerbmittel abgeben, allmählich eine gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des gemeinen Wesens bringen können, ist leicht abzusehen. — Während indess diese öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrscheinlicherweise auf entfernte Zeiten ausgesetzt bleibt, bis sie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprinzip werden wird, mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menschlichen Natur tief gewurzelt zu sein scheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Aufstellung eines aufrichtigen, von aller Falschheit

---

menschlichen Gerichtshofe nicht blos für erlaubt, sondern auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die blosse Idee von ihr schon für sich die grösste Achtung einflössen sollte! Aber die Menschen lügen auch Ueberzeugung, die sie wenigstens nicht von der Art oder in dem Grade haben, als sie vorgeben, selbst in ihrem innern Bekenntnisse; und da diese Unredlichkeit (weil sie nach und nach in wirkliche Ueberredung ausschlägt) auch äussere schädliche Folgen haben kann, so kann jenes Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Versuch, ob das Fürwahrhalten auch die Probe einer innern eidlichen Abhörung des Bekenntnisses aushalte), dazu gleichfalls sehr wohl gebraucht werden, die Vermessenheit dreister, zuletzt auch wohl äusserlich gewaltsamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigstens stutzig zu machen. — Von einem menschlichen Gerichtshofe wird dem Gewissen des Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheischigmachung: dass, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit seines äussern Bekenntnisses verantwortlich sein wolle; dass es einen solchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig ihm ein Bekenntniss abzufordern, weil,

und positiven Verstellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine blosse Einfalt und Geradheit der Denkungsart (vornehmlich wenn man ihr die Offenherzigkeit erlässt), das Kleinste ist, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzusehen ist, worauf sich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem solchen Gegenstande widmen; es müsste denn sein, dass die Aufrichtigkeit die Eigenschaft wäre, von der die menschliche Natur gerade am weitesten entfernt ist. Eine traurige Bemerkung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenschaften, sofern sie auf Grundsätzen beruhen, allein einen innern wahren Werth haben können. Ein contemplativer Misanthrop (der keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist, von ihnen alles Böse zu glauben), kann nur zweifelhaft sein, ob er die Menschen hassens-, oder ob er sie eher verachtungswürdig finden solle. Die Eigenschaften, um deren willen er sie für die erste Begeg-

wenn die erstere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falsche Bekenntniss ebenso wenig Bedenken erregen würde. Nach dieser innern Eidesdelation würde man sich also selbst fragen: getrauest Du Dir wohl, bei Allem, was Dir theuer und heilig ist, Dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines andern dafür gehaltenen Glaubenssatzes zu verbürgen? Bei einer solchen Zumuthung wird das Gewissen aufgeschreckt, durch die Gefahr, der man sich aussetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewissheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenstand betrifft, der auf dem Wege des Wissens (theoretischer Einsicht) gar nicht erreichbar ist, dessen Annehmung aber dadurch, dass sie allein den Zusammenhang der höchsten praktischen Vernunftprinzipien mit denen der theoretischen Naturkenntniss in einem Systeme möglich (und also die Vernunft mit sich selbst zusammenstimmend) macht, über Alles empfehlbar, aber immer doch frei ist. — Noch mehr aber müssten Glaubensbekenntnisse, deren Quelle historisch ist, dieser Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn sie Andern gar als Vorschriften auferlegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon Dem, der sich für Anderer Gewissen gleichsam verbürgt (denn die Menschen sind mit ihrem Gewissen gerne passiv), zur Last fällt.

nung qualificirt zu sein urtheilen würde, sind die, durch welche sie vorsätzlich schaden. Diejenige Eigenschaft aber, welche sie ihm eher der letztern Abwürdigung auszusetzen scheint, könnte keine andere sein, als ein Hang, der an sich böse ist, ob er gleich Niemanden schadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Absicht als Mittel gebraucht werden soll; was also objektiv zu nichts gut ist. Das erstere Böse wäre wohl kein anderes, als das der Feindseligkeit (gelinder gesagt, Lieblosigkeit); das zweite kann kein anderes sein, als Lügenhaftigkeit (Falschheit, selbst ohne alle Absicht zu schaden). Die erste Neigung hat eine Absicht, deren Gebrauch doch in gewissen andern Beziehungen erlaubt und gut sein kann, z. B. die Feindseligkeit gegen unbesserliche Friedensstörer. Der zweite Hang aber ist der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge), das zu nichts gut ist, zu welcher Absicht es auch sei, weil es an sich selbst böse und verwerflich ist. In der Beschaffenheit des Menschen von der ersten Art ist Bosheit, womit sich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewissen äussern Verhältnissen verbinden lässt, und sie sündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Absicht verwerflich sind. Das Böse von der letztern Art ist Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menschen aller Charakter abgesprochen wird. — Ich halte mich hier hauptsächlich an der tief im Verborgenen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die innern Aussagen vor seinem eigenen Gewissen zu verfälschen weiss. Um desto weniger darf die äussere Betrugsneigung befremden; es müsste denn dieses sein, dass, obzwar ein Jeder von der Falschheit der Münze belehrt ist, mit der er Verkehr treibt, sie sich dennoch immer so gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn de Luc Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und Menschen, erinnere ich mich folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise gelesen zu haben. Der menschenfreundliche Verfasser war mit der Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unserer Gattung ausgegangen, und suchte die Bestätigung derselben da, wo städtische Ueppigkeit nicht solchen Einfluss haben kann, Gemüther zu ver-

derben. in Gebirgen, von den schweizerischen an bis zum Harze; und nachdem sein Glaube an uneigennützig hülfleistende Neigung durch eine Erfahrung in den erstern etwas wankend geworden, so bringt er doch am Ende diese Schlussfolge heraus: dass der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist), wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selber in sich bilden muss)! — Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch ohne im Gebirge gereist zu sein, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eigenen Busen hätte antreffen können. [3])

Das

Ende aller Dinge.

1794. 1)

Es ist ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen sterbenden Menschen sprechen zu lassen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieser Ausdruck würde in der That nichts sagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; denn da käme ja der Mensch nie aus der Zeit heraus, sondern ginge nur immer aus einer in die andre fort. Also muss damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, diese Dauer aber (sein Dasein als Grösse betrachtet) doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Grösse (*duratio noumenon*) gemeint sein, von der wir uns freilich keinen (als blos negativen) Begriff machen können. Dieser Gedanke hat etwas Grausendes in sich; weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für Den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist („ihn aber hält am ernsten Orte, der nichts zurücke lässt, die Ewigkeit mit starken Armen fest.“ Haller); und doch auch etwas Anziehendes; denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrektes Auge immer wiederum darauf zu wenden, (*nequeunt expleri corda tuendo.* Virgil). *) Er ist furchtbar-erhaben; zum Theil wegen seiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger, als beim hellen Lichte zu wirken pflegt. Endlich muss er doch auch mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wundersame Weise verwebt sein; weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. — Indem wir nun den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit (diese Idee mag, theoretisch, als Erkenntniss-Erweiterung betrachtet,

*) Sie können sich an dem Anblick nicht satt sehen.
(A. d. H.)

objective Realität haben oder nicht), sowie ihn sich die Vernunft in moralischer Rücksicht selbst macht, verfolgen, stossen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitwesen und als Gegenstände möglicher Erfahrung; welches Ende aber in der moralischen Ordnung der Zwecke zugleich den Anfang einer Fortdauer eben dieser als übersinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen stehender Wesen ist, die also, und deren Zustand keiner andern, als moralischer Bestimmung ihrer Beschaffenheit fähig sein wird.

Tage sind gleichsam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag mit dem, was er enthält, das Erzeugniss des vorigen ist. Wie nun das letzte Kind seiner Eltern jüngstes Kind genannt wird, so hat unsere Sprache beliebt, den letzten Tag (den Zeitpunkt, der alle Zeit beschliesst) den jüngsten Tag zu nennen. Der jüngste Tag gehört also annoch zur Zeit; denn es geschieht an ihm noch irgend etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geschieht, weil das Zeitfortsetzung sein würde, Gehöriges), nämlich Ablegung der Rechnung der Menschen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er ist ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters ist also das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit und zugleich der Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos so bleibt, wie es in dem Augenblick des Ausspruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Also enthält der jüngste Tag auch das jüngste Gericht zugleich in sich. — Wenn nun zu den letzten Dingen noch das Ende der Welt, sowie sie in ihrer jetzigen Gestalt erscheint, nämlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einsturz dieses Himmels selbst (oder das Entweichen desselben als eines eingewickelten Buchs), das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt werden sollten; so würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngste Tag sein, sondern es würden noch verschiedne andre auf ihn folgen. Allein da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Ursprung nicht von dem Vernünfteln

über den **physischen**, sondern über den moralischen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlasst wird, der letztere auch allein auf das Uebersinnliche (welches nur am Moralischen verständlich ist), dergleichen die Idee der Ewigkeit ist, bezogen werden kann; so muss die Vorstellung jener letzten Dinge, die **nach** dem jüngsten Tage kommen sollen, nur als Versinnlichung des letztern sammt seinen moralischen, uns übrigens nicht theoretisch begreiflichen Folgen angesehen werden.

Es ist aber anzumerken, dass es von den ältesten Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende Systeme gegeben hat: eines, das der **Unitarier** derselben, welche allen Menschen (durch mehr oder weniger lange Büssungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andere das der **Dualisten**,*) welche einigen Auserwählten die Seligkeit, allen **Uebrigen** aber die ewige Verdammniss zusprechen. Denn ein System, wornach Alle **verdammt** zu sein bestimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil sonst kein rechtfertigender Grund da wäre, warum sie überhaupt wären erschaffen worden; die **Vernichtung** Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eignen Werk unzufrieden, kein ander Mittel weiss, den Män-

*) Ein solches System war in der altpersischen Religion (des Zoroaster) auf der Voraussetzung zweier im ewigen Kampf mit einander begriffenen Urwesen, dem guten Prinzip, **Ormuzd**, und dem bösen, **Ahriman** gegründet. — Sonderbar ist es, dass die Sprache zweier, weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitze der deutschen Sprache entfernten Länder, in der Benennung dieser beiden Urwesen deutsch ist. Ich erinnere mich bei **Sonnerat** gelesen zu haben, dass in **Ava** (dem Lande der Burachmanen) das gute Prinzip **Godeman** (welches Wort in dem Namen *Darius Godomannus* auch zu liegen scheint) genannt werde; und da das Wort Ahriman mit dem **arge Mann** sehr gleichlautet, das jetzige Persische auch eine Menge ursprünglich deutscher Wörter enthält, so mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforscher sein, auch an dem Leitfaden der **Sprachverwandtschaft** dem Ursprunge der jetzigen **Religionsbegriffe** mancher Völker nachzugehen.

geln derselben abzuhelfen, als es zu zerstören. — Den Dualisten steht indess immer ebendieselbe Schwierigkeit, welche hinderte, sich eine ewige Verdammung Aller zu denken, im Wege; denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geschaffen, wenn er nur dasein sollte, um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger ist, als gar nicht sein.

Zwar, so weit wir es einsehen, so weit wir uns selbst erforschen können, hat das dualistische System (aber nur unter einem höchstguten Urwesen) in praktischer Absicht, für jeden Menschen, wie er sich selbst zu richten hat (obgleich nicht, wie er Andere zu richten befugt ist), einen überwiegenden Grund in sich; denn, so viel er sich kennt, lässt ihm die Vernunft keine andere Aussicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus seinem bisher geführten Lebenswandel sein eignes Gewissen am Ende des Lebens eröffnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an sich selbst, objektiv-gültigen, theoretischen Satz daraus zu machen, dazu ist es, als blosses Vernunfturtheil, bei weitem nicht hinreichend. Denn welcher Mensch kennt sich selbst, wer kennt Andre so durch und durch, um zu entscheiden: ob, wenn er von den Ursachen seines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels Alles, was man Verdienst des Glücks nennt, als sein angebornes gutartiges Temperament, die natürliche grössere Stärke seiner obern Kräfte (des Verstandes und der Vernunft, um seine Triebe zu zähmen), überdem auch noch die Gelegenheit, wo ihm der Zufall glücklicher Weise viele Versuchungen ersparte, die einen Andern trafen; wenn er dies Alles von seinem wircklichen Charakter absonderte (wie er das denn, um diesen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muss, weil er es, als Glücksgeschenk, seinem eignen Verdienst nicht zuschreiben kann); wer will dann entscheiden, sage ich, ob vor dem allsehenden Auge eines Weltrichters ein Mensch, seinem innern moralischen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem andern habe, und es so vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel sein dürfte, bei dieser oberflächlichen Selbsterkenntniss,

zu seinem Vortheil über den moralischen Werth (und das verdiente Schicksal) seiner selbst sowohl, als Anderer irgend ein Urtheil zu sprechen? — Mithin scheint das System des Unitariers sowohl, als des Dualisten, beides als Dogma betrachtet, das spekulative Vermögen der menschlichen Vernunft gänzlich zu übersteigen, und Alles uns dahin zurückzuführen, jene Vernunftideen schlechterdings nur auf die Bedingungen des praktischen Gebrauchs einzuschränken. Denn wir sehen doch nichts vor uns, das uns von unserm Schicksal in einer künftigen Welt jetzt schon belehren könnte, als das Urtheil unseres eignen Gewissens, d. i. was unser gegenwärtiger moralischer Zustand, so weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftiger Weise urtheilen lässt; dass nämlich, welche Prinzipien unsers Lebenswandels wir bis zu dessen Ende in uns herrschend gefunden haben (sie seien die des Guten oder des Bösen), auch nach dem Tode fortfahren werden, es zu sein; ohne dass wir eine Abänderung derselben in jener Zukunft anzunehmen den mindesten Grund haben. Mithin müssten wir uns auch der jenem Verdienste oder dieser Schuld angemessenen Folgen, unter der Herrschaft des guten oder bösen Prinzips, für die Ewigkeit gewärtigen; in welcher Rücksicht es folglich weise ist, so zu handeln, als ob ein anderes Leben, und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtige endigen, sammt seinen Folgen, beim Eintritt in dasselbe unabänderlich sei. In praktischer Absicht wird also das anzunehmende System das dualistische sein müssen; ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretischer und blos spekulativer, den Vorzug verdiene; zumal da das unitarische zu sehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen scheint.

Warum erwarten aber die Menschen überhaupt ein Ende der Welt? und wenn dieses ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den grössten Theil des menschlichen Geschlechts)?... Der Grund des Ersteren scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, dass die Dauer der Welt nur sofern Werth hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäss sind, wenn dieser aber nicht erreicht

werden sollte, die Schöpfung ihnen zwecklos zu sein scheint; wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen giebt. Das Letztere gründet sich auf der Meinung von der verderbten Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts,*) die bis zur Hoffnungslosigkeit gross sei; welchem ein Ende und zwar ein schrekliches Ende zu

*) Zu allen Zeiten haben sich dünkende Weise (oder Philosophen), ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, recht verächtlich vorzustellen. 1) Als ein Wirthshaus (Karavanserai), wie jener Derwisch sie ansieht; wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefasst sein muss, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein Zuchthaus; welcher Meinung die brahmanischen, tibetanischen und andere Weisen des Orients (auch sogar Plato) zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallener, aus dem Himmel verstossener Geister, jetzt menschlicher oder Thier-Seelen. 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein Jeder für sich seine eigenen Absichten vernichtet, sondern Einer dem Anderen alles erdenkliche Heizeleid zufügt, und obenein die Geschicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die grösste Ehre hält. Endlich 4) als ein Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell und einem persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaars, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen, deren Ueberfluss nach ihrem Genuss sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor, einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen liess. Da unsere ersten Eltern sich nun gelüsten liessen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu kosten; so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein andrer Rath, als dass einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „das ist der Abtritt für das ganze Universum,“ sie sodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sei nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen.

machen, die einzige der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit (dem grössten Theil der Menschen nach) anständige Maassregel sei. — Daher sind auch die Vorzeichen des jüngsten Tages (denn wo lässt es eine durch grosse Erwartung erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der schreklichen Art. Einige sehen sie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der Reichen und dem allgemeinen Verlust von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenden sich entzündenden blutigen Kriegen u. s. w., mit einem Worte, an dem moralischen Verfall und der schnellen Zunahme aller Laster sammt den sie begleitenden Uebeln, dergleichen, wie sie wähnen, die vorige Zeit nie sah. Andre dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberschwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Ursache, die Menschen die Last ihrer Existenz, ob sie gleich selbst die Ursache derselben sind. Der Grund davon scheint mir hierin zu liegen. — Natürlicherweise eilt in den Fortschritten des menschlichen Geschlechts die Kultur der Talente, die Geschicklichkeit des Geschmacks (mit ihrer Folge, der Ueppigkeit) der Entwickelung der Moralität vor; und dieser Zustand ist gerade der lästigste und gefährlichste für Sittlichkeit sowohl als physisches Wohl; weil die Bedürfnisse viel stärker anwachsen, als die Mittel, sie zu befriedigen. Aber die sittliche Anlage der Menschheit, die (wie Horaz'ens *poena, pede claudo*) ihr immer nachhinkt, wird sie, die in ihrem eilfertigen Lauf sich selbst verfängt und oft stolpert (wie man unter einem weisen Weltregierer wohl hoffen darf), dereinst überholen; und so sollte man, selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hoffnung nähren können, dass der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieser heroische Glaube an die

Tugend scheint doch, subjektiv, keinen so allgemein-kräftigen Einfluss auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird. [2])

Anmerkung. Da wir es hier blos mit Ideen zu thun haben (oder damit spielen), die die Vernunft sich selbst schafft, wovon die Gegenstände (wenn sie deren haben) ganz über unsern Gesichtskreis hinausliegen, die indess, obzwar für das spekulative Erkenntniss überschwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, nachzugrübeln, sondern wie wir sie zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze zu denken haben (wodurch sie, die sonst gänzlich leer wären, objektive praktische Realität bekommen), — so haben wir ein freies Feld vor uns, dieses Produkt unserer eigenen Vernunft: den allgemeinen Begriff von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhältniss, das er zu unserm Erkenntnissvermögen hat, einzutheilen und die unter ihm stehenden zu klassificiren.

Diesem nach wird das Ganze 1) in das natürliche*) Ende aller Dinge, nach der Ordnung moralischer Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir also (in praktischer Absicht) wohl verstehen können, 2) in das mystische (übernatürliche) Ende derselben, in der Ordnung der wirkenden Ursachen, von welchen wir

---

*) Natürlich (formaliter) heisst, was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, welche es auch sei, mithin auch der moralischen (also nicht immer blos der physischen), nothwendig folgt. Ihm ist das Nichtnatürliche, welches entweder das Uebernatürliche oder das Widernatürliche sein kann, entgegengesetzt. Das Nothwendige aus Naturursachen würde auch als materialiter-natürlich (physisch-nothwendig) vorgestellt werden.

nichts verstehen, 3) in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns selbst, dadurch, dass wir den Endzweck missverstehen, herbeigeführt wird, eingetheilt und in drei Abtheilungen vorgestellt werden; wovon die erste soeben abgehandelt worden und nun die zwei noch übrigen folgen.

In der Apokalypse (X, 5. 6) „hebt ein Engel seine Hand auf gen Himmel und schwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erschaffen hat u. s. w.: dass hinfort keine Zeit mehr sein soll."

Wenn man nicht annimmt, dass dieser Engel „mit seiner Stimme von sieben Donnern" (v. 3) habe Unsinn schreien wollen, so muss er damit gemeint haben, dass hinfort keine Veränderung sein soll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, so wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieser stattfinden kann und ohne ihre Voraussetzung gar nicht denkbar ist.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenstände der Sinne, vorgestellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können; weil wir uns selbst unvermeidlich in Widersprüche verfangen, wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen; welches hier dadurch geschieht, dass der Augenblick, der das Ende der erstern ausmacht, auch der Anfang der andern sein soll, mithin diese mit jener in eine und dieselbe Zeitreihe gebracht wird, welches sich widerspricht.

Aber wir sagen auch, dass wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken; nicht darum, weil wir etwa von ihrer Grösse irgend einen bestimmbaren Begriff haben, — denn das ist unmöglich, da ihr die Zeit, als Maass derselben, gänzlich fehlt; — sondern jener Begriff ist, weil, wo es keine Zeit giebt, auch kein Ende statthat, blos ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unserm Erkenntniss nicht um einen Fuss breit weiter kommen, sondern nur gesagt werden will, dass der Vernunft in (praktischer) Absicht auf den Endzweck, auf dem Wege beständiger Verän-

derungen nie Genüge gethan werden kann; obzwar auch, wenn sie es mit dem Prinzip des Stillstandes und der Unveränderlichkeit des Zustandes der Weltwesen versucht, sie sich ebenso wenig in Ansehung ihres theoretischen Gebrauchs genugthun, sondern vielmehr in gänzliche Gedankenlosigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als sich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beständigen Fortschreiten, zum Endzweck zu denken, bei welchem die Gesinnung (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, sondern etwas Uebersinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich ist) bleibt und beharrlich dieselbe ist. Die Regel des praktischen Gebrauchs der Vernunft, dieser Idee gemäss, will also nichts weiter sagen, als: wir müssen unsere Maxime so nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Besseren, unser moralischer Zustand, der Gesinnung nach (der *homo noumenon*, „dessen Wandel im Himmel ist“), gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre.

Dass aber einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert; der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjekte stehend, und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Grösse desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewusst werden kann, muss ein solches Leben, wenn es anders Leben heissen mag, die Vernichtung gleich scheinen; weil es, um sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muss; Denken aber ein Reflectiren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann. — Die Bewohner der andern Welt werden daher so vorgestellt, wie sie, nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer dasselbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig ebendieselben Jammertöne anstimmen (XIX, 1—6; XX, 15); wodurch der gänzliche Mangel alles Wechsels in ihrem Zustande angezeigt werden soll.

Gleichwohl ist diese Idee, so sehr sie auch unsere

Fassungskraft übersteigt, doch mit der Vernunft in praktischer Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moralisch-physischen Zustand des Menschen hier im Leben auch auf dem besten Fuss annehmen, nämlich eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut; so kann er doch (selbst im Bewusstsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung) mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes (des sittlichen sowohl, als physischen) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein Uebel, vergleichungsweise gegen den bessern, in den zu treten er in Bereitschaft steht; und die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck ist doch zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob sie zwar von dem grössern Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht stattfinden lassen, die er sich nur dadurch, dass der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanenten, d. i. praktischen Gebrauch begnügt, sondern gern im Transscendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse), wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellectuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d. i. im Bewusstsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfliessen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheismus (der Tibetaner und anderer östlichen Völker), und der aus der metaphysischen Sublimirung desselben in der Folge erzeugte Spinozismus; welche beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschen-

seelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in ebendieselbe) nahe verschwistert sind. Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat.

Das Ende aller Dinge, die durch der Menschen Hände gehen, ist, selbst bei ihren guten Zwecken Thorheit: das ist, Gebrauch solcher Mittel zu ihren Zwecken, die diesen gerade zuwider sind. Weisheit, d. i. praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten Gut, völlig entsprechenden Maassregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht sichtbarlich entgegenzuhandeln, ist das, was man etwa menschliche Weisheit nennen könnte. Diese Sicherung aber wider Thorheit, die der Mensch nur durch Versuche und öftere Veränderung seiner Plane zu erlangen hoffen darf, ist mehr „ein Kleinod, welchem auch der beste Mensch nur nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möchte;“ wovon er aber niemals sich die eigenliebige Ueberredung darf anwandeln lassen, viel weniger darnach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widersinnigen Entwürfe zu schicklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volk lauter und zugleich kraftvoll zu machen; so, dass man wohl ausrufen kann: arme Sterbliche, bei Euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!

Wenn es indess mit diesen Versuchen doch endlich einmal so weit gediehen ist, dass das Gemeinwesen fähig und geneigt ist, nicht blos den hergebrachten frommen Lehren, sondern auch der durch sie erleuchteten praktischen Vernunft (wie es zu einer Religion auch schlechterdings nothwendig ist) Gehör zu geben; wenn die (auf menschliche Art) Weisen unter dem Volk nicht durch unter sich genommene Abreden (als ein Klerus), sondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin grösstentheils übereinkommen, welche auf unver-

dächtige Art beweisen, dass es ihnen um Wahrheit zu thun sei; und das Volk auch im Ganzen (wenngleich noch nicht im kleinsten Detail) durch das allgemein gefühlte, nicht auf Auctorität gegründete Bedürfniss der nothwendigen Anbauung seiner moralischen Anlage daran Interesse nimmt: so scheint nichts rathsamer zu sein, als Jene nur machen und ihren Gang fortsetzen zu lassen, da sie einmal, was die Idee betrifft, der sie nachgehen, auf gutem Wege sind; was aber den Erfolg aus den zum besten Endzweck gewählten Mitteln betrifft, da dieser, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiss bleibt, ihn der Vorsehung zu überlassen. Denn man mag so schwergläubig sein, wie man will, so muss man doch, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen nach aller menschlichen Weisheit (die, wenn sie ihren Namen verdienen soll, lediglich auf das Moralische gehen muss) genommenen Mitteln mit Gewissheit vorauszusehen, eine Concurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: schon oft ist gesagt worden, der gegenwärtige Plan ist der beste; bei ihm muss es von nun an auf immer bleiben, das ist jetzt ein Zustand für die Ewigkeit. „Wer (nach diesem Begriffe) gut ist, der ist immerhin gut, und wer (ihm zuwider) böse ist, ist immerhin böse“ (Apokal. XXII, 11); gleich als ob die Ewigkeit und mit ihr das Ende aller Dinge schon jetzt eingetreten sein könne; — und gleichwohl sind seitdem immer neue Plane, unter welchen der neueste oft nur die Wiederherstellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an mehr letzten Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir so sehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Versuch zu machen, bewusst, dass ich, wozu freilich keine grosse Erfindungskraft gehört, lieber rathen möchte: die Sachen so zu lassen, wie sie zuletzt standen und beinahe ein Menschenalter hindurch sich als erträglich gut in ihren Folgen bewiesen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder grossem oder doch

unternehmendem Geiste sein möchte; so sei es mir erlaubt, nicht sowohl was sie zu thun, sondern wogegen zu verstossen sie sich ja in Acht zu nehmen hätten, weil sie sonst ihrer eigenen Absicht (wenn sie auch die beste wäre) zuwider handeln würden, bescheidentlich anzumerken.

Das Christenthum hat, ausser der grössten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflösst, noch etwas Liebenswürdiges in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit grossen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst; nämlich der sittlichen Verfassung, die er stiftete; denn jene lässt sich nur aus dieser folgern.) Die Achtung ist ohne Zweifel das Erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe stattfindet; ob man gleich ohne Liebe doch grosse Achtung gegen Jemand hegen kann. Aber wenn es nicht blos auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjektiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwarten ist, was der Mensch thun werde, nicht blos nach dem objektiven, was er thun soll; so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen); denn was Einer nicht gern thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, dass auf diese, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener nicht sehr viel zu rechnen sein möchte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Christenthum noch irgend eine Auctorität (wäre es auch die göttliche) hinzuthut, die Absicht derselben mag auch noch so wohlmeinend und der Zweck auch wirklich noch so gut sein, so ist doch die Liebenswürdigkeit desselben verschwunden; denn es ist ein Widerspruch, Jemanden zu gebieten, dass er etwas nicht allein thue, sondern es auch gern thun solle.

Das Christenthum hat zur Absicht: Liebe, zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt, zu

befördern, und bringt sie auch hervor; weil der Stifter derselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der seinen Gehorsam fordernden Willen, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eignen wohlverstandenen Willen, d. i. wornach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt.

Es ist also die liberale Denkungsart, — gleichweit entfernt vom Sklavensinn und von Bandenlosigkeit, — wovon das Christenthum für seine Lehre Effekt erwartet, durch die es die Herzen der Menschen für sich zu gewinnen vermag, deren Verstand schon durch die Vorstellung des Gesetzes ihrer Pflicht erleuchtet ist. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen die Gesetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich also der Lehrer desselben auch Strafen ankündigt, so ist das doch nicht so zu verstehen, wenigstens ist es der eigenthümlichen Beschaffenheit des Christenthums nicht angemessen, es so zu erklären, als sollten diese die Triebfedern werden, seinen Geboten Folge zu leisten; denn sofern würde es aufhören, liebenswürdig zu sein. Sondern man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Gesetzgebers entspringende Warnung, sich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Uebertretung des Gesetzes entspringen müsste (denn: *lex est res surda et inexorabilis*, Livius;) auslegen; weil nicht das Christenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, sondern das Gesetz hier droht; welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, selbst nicht der Willkür des Schöpfers, die Folge derselben so oder anders zu entscheiden, überlassen ist.

Wenn das Christenthum Belohnungen verheisst, (z. B. „seid fröhlich und getrost, es wird Euch im Himmel Alles wohl vergolten werden"), so muss das nach der liberalen Denkungsart nicht so ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam zu dingen; denn da würde das Christenthum wiederum für sich selbst nicht liebenswürdig sein. Nur ein Ansinnen solcher Handlungen, die aus uneigennützigen Beweggründen

entspringen, kann gegen Den, welcher das Ansinnen thut, dem Menschen Achtung einflössen, ohne Achtung aber giebt es keine wahre Liebe. Also muss man jener Verheissung nicht den Sinn beilegen, als sollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefesselt wird, richtet sich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, sondern blos nach der Gütigkeit des Willens Dessen, der geneigt ist, es zu ertheilen; sollte er auch etwa nicht dazu vermögend sein, oder durch andre Beweggründe, welche die Rücksicht auf das allgemeine Weltbeste mit sich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Dass die moralische Liebenswürdigkeit, welche das Christenthum bei sich führt, die durch manchen äusserlich ihm beigefügten Zwang, bei dem öftern Wechsel der Meinungen, immer noch durchgeschimmert und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es sonst hätte treffen müssen, und welche (was merkwürdig ist) zur Zeit der grössten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto helleren Lichte zeigt, ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menschen erhalten könne, ist nie aus der Acht zu lassen.

Sollte es mit dem Christenthum einmal dahin kommen, dass es aufhörte, liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auctorität bewaffnet würde), so müsste, weil in moralischen Dingen keine Neutralität (noch weniger Coalition entgegengesetzter Prinzipien) stattfindet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes), obzwar kurzes Regiment anfangen; alsdenn aber, weil das Christenthum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten. [3])

Philosophische Bibliothe[k]

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann

Neunundfunfzigster Band. Abth. II.

**Erläuterungen zu Kant's kleinern Schriften zur Et[hik]
und Religionsphilosophie.**

Leipzig 1875.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag).

Erläuterungen

zu

Kant's kleinern Schriften

zur Ethik

und

Religionsphilosophie

von

J. H. v. Kirchmann.

Leipzig 1875.

Erich Koschny

(L. Heimann's Verlag).

Vorwort.

Kant's kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie sind in B. 37 der phil. Bibl. in zwei Abtheilungen geliefert worden, von denen die erstere die Schriften zur Ethik, die andere die zur Religionsphilosophie enthält.

Bei den hier folgenden Erläuterungen sind die bisherigen Grundsätze eingehalten worden; insbesondere sind neben den sachlichen und kritischen Erläuterungen auch die äussern Anlässe zu diesen Schriften, so weit sie zu ermitteln waren, angegeben und das Verhältniss derselben zu dem innern Entwickelungsgang Kant's und den vorgehenden und nachfolgenden Schriften desselben hervorgehoben worden.

Die kleinern Schriften zur Ethik haben nicht den gleichen philosophischen Werth, welchen Kant's kleinere Schriften zur Logik besitzen. Sie rühren sämmtlich aus der zweiten Periode seiner philosophischen Entwickelung her, welche mit der 1781 erschienenen Kritik d. r. Vern. beginnt. Aus der ersten Periode, wo Kant noch der Philosophie von Leibnitz und Wolf, wenn auch mit verschiedenen Maassgaben sich anschloss, sind gar keine selbstständigen Schriften über Ethik vorhanden. Nur in der Abhandlung: „Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral", welche Kant 1764 in Beantwortung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1763 gestellten Frage verfasste, (B. XXXIII. Abth. 1. S. 93) bespricht Kant einige ethische Fragen in einer Weise, die allerdings mit seinen Ansichten der zweiten Epoche stark contrastirt. Er sagt da:

„Es giebt ein unauflösliches Gefühl des Guten; der „Verstand hat nur zu zeigen, wie der Begriff des Guten „aus den einfacheren Empfindungen des Guten entspringt. „Wenn dieses aber einfach ist, so ist das Urtheil: Dieses „ist gut, völlig unerweislich und eine unmittelbare Wir„kung von dem Bewusstsein des Gefühls der Lust mit „der Vorstellung des Gegenstandes. — Hieraus ist zu er„sehn, dass, ob es zwar möglich sein muss, in den ersten „Gründen der Sittlichkeit den grössten Grad philosophi„scher Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten „Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicher be„stimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel „der praktischen Weltweisheit noch grösser als der spe„kulativen ist, indem erst ausgemacht werden muss, ob „lediglich das Erkenntnissvermögen oder das Gefühl die „ersten Grundsätze dazu entscheide."

Während also hier Kant die Grundlage des Sittlichen noch im Gefühl sucht und die obersten Grundsätze für unerweislich erklärt, wird in seiner zweiten Periode plötzlich das Gefühl und die Lust aus den Motiven des Sittlichen ausgeschieden und ein höchstes sittliches Prinzip mit voller Evidenz aus der Vernunft abgeleitet; ja Kant findet in diesen Geboten der praktischen Vernunft sogar einen Anknüpfungspunkt an die intelligible Welt und an Gott, welcher der theoretischen Vernunft nach der Kr. d. r. V. völlig abgehen soll.

Indem nun Kant in diesen kleinern Schriften lediglich die Sätze zu Grunde legt, welche er in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785 und in seiner Kritik d. pr. V. 1788 aufgestellt hatte, kann es nicht fehlen, dass diese kleinern Schriften an denselben Mängeln leiden, welche jenen Hauptschriften anhaften und in deren Erläuterungen von dem Unterzeichneten bereits dargelegt worden sind. Indem das formale Prinzip der Allgemeinheit einer Maxime völlig inhaltslos ist und jedweden Inhalt gleich gut in sich aufzunehmen bereit ist, mussten diese kleinern Abhandlungen, die sich mit konkreten Fragen beschäftigen, entweder völlig unphilosophisch und prinziplos ausfallen, oder die Ableitung ihres Inhaltes aus jenem formalen Prinzip konnte nur durch sophistische Wendungen und Scheingründe erreicht werden. Indem Kant mit seinem Prinzip sich über jede Erfahrung stellt,

aber dennoch die nach diesem Prinzip getroffenen Entscheidungen lediglich aus dem Nutzen und Schaden, d. h. aus der Erfahrung rechtfertigt, zieht sich durch diese Schriften ein fortwährender Zwiespalt und ein Schwanken, bei dem Kant bald innerhalb der Sittlichkeit seiner Zeit und seines Landes bleibt, bald wieder in das *a priori*-Gebiet überspringt, je nachdem ein oder das andere gerade für die von ihm vertheidigten Sätze passt, deren letzte Grundlage überall nur sein persönliches Gefühl bildet, wie dies sich in ihm durch seine Erziehung und Lebensstellung entwickelt hatte. Daraus erklärt sich der Rigorismus, der vielfach in denselben angetroffen wird und bei dem öffentlichen Recht die dürftige Auffassung des Staats als eines Unionsvertrags und die Anlehnung an die Lehren von Hobbes, obgleich Kant Letzteres nicht Wort haben will.

Man hat die Freisinnigkeit Kant's in politischen Fragen gerühmt; es ist auch richtig, dass er die Republik für die beste Staatsform erklärt hat; allein dabei predigt er den unbedingten Gehorsam der Bürger gegen den Willen des Staatsoberhauptes in einer so starken Weise, wie selbst Hobbes es nicht gethan hat. Dies und vieles Andere zeigt, dass Kant in gegenwärtiger Zeit schwerlich zu den Liberalen gezählt werden würde.

Das Interesse, was sich an diese Schriften knüpft, ist deshalb weniger ein sachliches, als ein geschichtliches; sie sind ein schätzbarer Beitrag für die philosophische Entwickelung Kant's im Gebiete der Ethik, und zeigen, wie er mühsam, aber vergeblich versucht hat, seine obersten Grundsätze in diesem Gebiete mit den concreten Zuständen der Wirklichkeit zu vereinigen.

Einen höhern Werth beanspruchen die Aufsätze der zweiten Abtheilung zur Religionsphilosophie. Die beiden ersten Aufsätze derselben fallen in die erste Periode von Kant's Entwickelung und sind ähnlich, wie die aus derselben Periode stammenden kleinern Schriften Kant's zur Logik und Metaphysik redende Beweise für die Schärfe des Kant'schen Geistes, welcher von dem Dogmatismus der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie nicht befriedigt, an den Prinzipien dieser Philosophie zwar noch festhält, aber überall bestrebt ist, das System zu berichtigen und die Beweise zu verbessern. Die übrigen Aufsätze fallen in

die zweite Periode und sind in ihrer negativen Kritik gegen die alte Metaphysik noch heute von Interesse, wenn auch das Positive, was Kant, gestützt auf die angeblichen Postulate der praktischen Vernunft darin bietet, für die Gegenwart nicht mehr von Bedeutung ist. Den systematischen Abschluss dieser hier entwickelten Ansichten bietet Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, welche in den Jahren 1792 und 93 erschien, und bereits in Band 17 der phil. Bibl. geliefert und in Band 21 erläutert worden ist.

Berlin, im März 1875.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder B. XI. .	bedeutet	den ersten oder elften Band der phil. Bibliothek und die deutsche Ziffer daneben die Seitenzahl.
Kr. d. r. V. . . .	-	Kant's Kritik der reinen Vernunft (B. II. d. phil. Bibl.).
Kr. d. pr. V. . .	-	Kant's Kritik der praktischen Vernunft (B. VII. d. phil. Bibl.).
Ph. d. W. 217 . .	-	Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. I. Band. Seite 217. (Berlin 1864, bei Julius Springer.)

Erste Abtheilung.

Erläuterungen

zu

Kant's kleinern Schriften zur Ethik.

I.

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

1784.

(Band XXXVII. der phil. Bibl. S. 1.)

1. Erster, zweiter Satz. S. 5. Mit diesem Aufsatz eröffnete Kant in der damaligen Berliner Monatsschrift eine Reihe von Abhandlungen, welche mehrere Jahre hintereinander darin fortgeführt worden ist. Die vorliegende ist im Novemberheft von 1784 erschienen, also nur wenige Monate vor seiner 1785 veröffentlichten Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in welcher Kant zuerst seine ethischen Grundanschauungen philosophisch entwickelte. Die Anmerkung S. 2 hat Kant dieser Abhandlung in der Berl. Monatsschrift beigefügt gehabt. Die Stelle, auf welche er in dieser Anmerkung Bezug nimmt, lautet in den Gothaischen gelehrten Zeitungen: „Eine Lieblings-„idee des Herrn Professor Kant ist, dass der Endzweck „des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommen-

„sten Staatsverfassung sei, und er wünscht, dass ein philosophischer Geschichtschreiber es unternehmen möchte, „uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit „zu liefern, um zu zeigen, wie weit die Menschheit in „den verschiedenen Zeiten sich diesem Endzweck genähert oder von demselben entfernt habe, und was zur „Erreichung desselben noch zu thun sei." Aus dieser Notiz wird die Anmerk. S. 2 verständlich und zugleich der in diesem Aufsatz besprochene Gedanke ersichtlich werden. Wer der „durchreisende Gelehrte" gewesen, ist nicht bekannt. Ob Lavater?

Kant vermeidet im Eingange die Erwähnung Gottes, als Leiters der menschlichen Geschicke; er gebraucht dafür das Wort: „Absicht, Plan der Natur", ähnlich wie Spinoza. Es hängt dies mit seinen 3 Jahr vorher in der Kritik d. r. Vern. veröffentlichten Ausführungen zusammen, wonach Gottes Dasein und Wesen theoretisch unerkennbar ist, und nur aus der praktischen Vernunft und deren Sittengeboten als Postulat abgeleitet werden kann; ein Gedanke, der dann in der 1788 erschienenen Kritik der pr. Vern. ausführlicher entwickelt wurde.

Die ganze Abhandlung hier ruht auf der Grund-Ansicht, dass für die Welt ein Zweck besteht, dem sie in ihrem zeitlichen Fortgange sich immer mehr annähert. Obgleich Kant diese Ansicht erst 1790 in seiner Kritik der Urtheilskraft ausführlich entwickelte, so herrschte sie doch zu seiner Zeit so allgemein, dass er hier ohne weitere Begründung sich darauf zu berufen und davon auszugehen für berechtigt hielt. Die Prüfung dieser Ansicht ist bereits in den Erläut. 68—74 zur Kritik der Urtheilskr. erfolgt. (B. X. 70.)

Uebrigens könnte der 2te Satz nur für das Wissen des Menschen gelten, was sich allerdings durch Bücher und andere Mittel auf die kommenden Geschlechter überführen lässt; aber nicht für das sittliche Handeln, was auf der Macht des Einzelnen über seine Triebe und Neigungen beruht, die jeder Mensch sich selbst erwerben muss und wobei die Moralität seiner Vorfahren nicht so wie ihr Wissen auf ihn vererbt werden kann.

2. Dritter Satz. S. 7. Kant hatte damals in seiner Kritik d. r. V. bereits ausgeführt, dass der erscheinende

Mensch ganz innerhalb der Nothwendigkeit der Natur stehe und die Freiheit nur seinem intelligiblen Charakter zukomme, welcher ausserhalb der Zeit stehe. Mit dieser Ansicht lassen sich die Ausführungen hier, welche auch eine Freiheit in das zur sensiblen Welt gehörende Handeln verlegen, schwer vereinigen. Nach neuern Ansichten ist der Mensch ein Produkt der Natur, ohne dass ein Zweck ihr dabei vorgeschwebt hat; seine Entwickelung beruht auf den Gesetzen der Vererbung, der geschlechtlichen Auswahl und des Kampfes um das Dasein, und der Mensch macht in diesen Beziehungen keine Ausnahme von den übrigen Organismen und Naturbildungen auf der Erde.

3. **Vierter Satz. S. 8.** Der hier ausgeführte Gedanke, wonach die Fortschritte der Menschheit ebensowohl auf dem Frieden, wie auf dem Kampfe beruhen, ist vortrefflich. Damit ist auch der Krieg gerechtfertigt, und der ewige Frieden, den Kant im Fortgange dieser Abhandlung und später 1795 in einem besondern Aufsatze als das Ideal der Menschheit hingestellt hat, widerlegt.

Die Auffassung dieser Verhältnisse hier wird viel einfacher, wenn auch weniger geistreich, sobald man die elementaren Triebe des Menschen, welche auf den verschiedenen Arten der Lust beruhen (B. XI. 27), als die Quelle alles natürlichen (nicht aus der Achtung vor dem Gesetz hervorgehenden) Handelns anerkennt. Danach geht alles natürliche Handeln nur auf seine eigne Lust, und ist insofern „ungesellig und eigensinnig“, wie Kant sich ausdrückt; allein diese eigne Lust hat zu einer ihrer Ursachen auch die fremde Lust; sie wird dadurch zur Liebe und führt damit zur Geselligkeit, wie Kant es nennt. Dazu kommt, dass die Gemeinschaft der Menschen auch abgesehn von der Liebe eines der mächtigsten Mittel ist, die egoistischen Triebe und Absichten der Einzelnen zu unterstützen. So erklärt sich die Natur der unter den Menschen bestehenden Verbindungen, ohne dass man dazu Widersprüche, wie „die ungesellige Geselligkeit“ einzuführen braucht.

4. **Fünfter u. Sechster Satz. S. 11.** Interessant ist, dass in dieser 1784 verfassten Abhandlung schon wört-

lich das Prinzip des Rechts ausgesprochen wird, was Kant seiner 1797 erschienenen Rechtslehre zu Grunde gelegt hat.

Der 6te Satz zeigt vortrefflich die Schwierigkeit der Bildung eines Staates, der nur von der Gerechtigkeit geleitet wird, und wie dieses Ziel nur allmählich erreicht werden kann. Damit ist die Lehre von der Bildung der Staaten durch Vertrag widerlegt und es muss auffallen, dass Kant 1797 in seiner Rechtslehre doch auf den Vertrag zurückgeht und den Staat darauf errichtet; wenn dies auch nicht in so strenger Weise, wie bei seinen Vorgängern, Hobbes, Spinoza, Grotius, geschieht.

5. **Siebenter Satz. S. 14.** Hier modifizirt Kant sein im 4ten Satz der Ungeselligkeit gespendetes Lob und erklärt einen Staatenbund mit einer höchsten Gewalt zur Verwaltung der Gerechtigkeit und Erhaltung des Friedens für das Ideal der menschlichen Entwickelung. Dass dieser Staatenbund zu einem Universaleinheitsstaate führt, scheint Kant nicht abzuschrecken. Gegenwärtig gilt die Ansicht ziemlich allgemein, dass ein solcher Universalstaat nicht blos eine Unmöglichkeit ist, sondern auch das grösste Hemmniss der freiheitlichen Entwickelung sein würde; die volle Souveränetät der nationalen Staaten gilt als das Bessere. — Dies zeigt, wie die Ansichten über den Staat selbst bei den grossen Philosophen schwanken und wie bedenklich das Unternehmen der Philosophie ist, wenn sie über die Bestimmung der Menschheit sich aussprechen und ein Ideal für deren Gestaltung, ja nur den Gang der Geschichte über die nächste Generation hinaus feststellen will (B. XI. 191). Insbesondere ist dies für jene Systeme eine Unmöglichkeit, welche die Unveränderlichkeit der Sittengesetze nicht anerkennen, sondern diese ebenso, wie alle andern Werke der Menschen, für ein Ergebniss der geschichtlichen Entwickelung ansehn, was in seinem Inhalt dieser folgen und an deren Veränderungen Theil nehmen muss.

6. **Achter Satz. S. 17.** Bis jetzt haben die 90 Jahre, welche seit Abfassung dieser Schrift verflossen sind, die Menschheit dem Kant'schen Ideale nicht näher gebracht. Das Wissen, die Macht über die Natur, die Milde der

Sitten ist in hohem Grade gestiegen, aber die Kriege haben deshalb nicht aufgehört, und was mehr ist, das Nationalitätsprinzip hat eine solche Stärke gewonnen, dass die Aussicht auf einen Universalstaat weiter, denn je, gerückt ist.

7. **Neunter Satz**. **S. 19**. Die Realität einer solchen von Kant empfohlenen Geschichtschreibung ruht auf der Realität eines Plans und einer Endabsicht der Natur, oder, wie Kant hier sagt, der Vorsehung; wenn also dieser Plan nicht erwiesen werden kann, so fällt auch jene Geschichtschreibung. Die Andeutungen über den Anhalt eines solchen Unternehmens, welche Kant hier macht, sind überdem so dürftig, dass schon daraus sich erklärt, weshalb Niemand einen Versuch der Art gemacht hat. Die Begriffe von Freiheit, von Verbesserung der Staatsverfassung sind an sich ohne eignen Inhalt und blosse Beziehungsformen, in welche jede Zeit einen andern Inhalt legt. So wenig wie die Gegenwart mit der Freiheit der Griechen oder des Mittelalters zufrieden sein würde, so wenig würden es diese Zeiten mit den Freiheitsformen der Gegenwart gewesen sein; was uns als Freiheit gilt, z. B. Aufhebung der Lehne, allgemeine Militairpflicht, Freiheit der Gewerbe, der Auswanderung, würde in jenen Zeiten als ein Zwang und als ein Uebel gegolten haben. Die Geschichtschreibung muss sich deshalb begnügen, den Causalzusammenhang der Ereignisse im Grossen und Kleinen darzulegen; aber sich nach dem Beispiele aller bedeutenden Geschichtschreiber enthalten, diese Vorgänge nach den Moral- und Freiheitsbegriffen der Gegenwart zu messen und zu beurtheilen.

Im Februarheft des deutschen Merkur von 1785 erschien auf die Recensionen Kant's eine sehr heftige Entgegnung aus der Feder des damals noch unbekannten Reinhold, der bald diese Stelle eines Gegners mit der eines eifrigen Anhängers Kant's vertauschte. Kant schrieb auf dem Umschlage der Literatur-Zeitung eine Erwiderung, welche B. XXXVII. S. 35 zwischen beide Recensionen gestellt und mit abgedruckt worden ist.

III.

Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte.

1786.

(B. XXXVII. 49.)

1. Ueberschrift. S. 40. Es ist sehr wahrscheinlich, wie Schubert, der Mitherausgeber der Werke Kant's, bemerkt, dass diese Abhandlung durch Herder's Forschungen und Ansichten über die Mosaische Schöpfungsgeschichte veranlasst worden ist. Sie steht auch zeitlich den Recensionen von Herder's Schrift sehr nahe; denn sie ist im Januarheft der Berliner Monatsschrift 1786 erschienen, also jedenfalls noch im Jahre 1785 verfasst, in welchem die Recensionen erschienen sind.

2. Schluss. S. 68. Kant vergleicht selbst diese Abhandlung mit einer Lustreise, wo er sich nicht einbilden dürfe, die Wahrheit so, wie bei der auf Quellen beruhenden Geschichte, zu treffen. Aber selbst als eine Zurückführung der Mosaischen Schöpfungsgeschichte auf die zu Kant's Zeit herrschenden Ansichten über die sinnliche und vernünftige Natur des Menschen, wie sie Kant hier bietet, hat sie ebenso, wie die spätere von Hegel versuchte Zurückführung der christlichen Religion auf die Hauptbegriffe seiner Logik, ihr Missliches, da bei jenen Mythen die Phantasie der jugendlichen Völker nur die geringen Kenntnisse benutzen konnte, welche ihrer Zeit über Natur und Menschen zu Gebote standen, also das

Produkt sich nicht auf die Begriffe einer viel spätern und wissenschaftlich vorgeschrittenen Zeit zurückführen lassen kann, ohne solchen Mythen die grösste Gewalt anzuthun und sie ihres schönsten Reizes, der in diesen naiven Uranfängen des Denkens liegt, zu entkleiden. Je mehr ein solcher Versuch sich in das Einzelne einlässt, desto bedenklicher wird seine Auslegung, wie jeder Leser hier bei Zurückführung des Instinktes auf die Stimme Gottes, der Schaam auf einen verfeinerten Sinnengenuss, der Herabdrückung der Thiere zu blossen Mitteln für die Menschen u. s. w. bemerken wird. Ebenso trügerisch ist die Hoffnung Kant's, dass die erreichte vollkommene Freiheit die Gegensätze zwischen Naturtrieben und deren gegenwärtiger Hemmung durch die Kultur wieder beseitigen werde. Bis jetzt hat sich dieser Gegensatz vielmehr stetig gesteigert. Am schwächsten ist der Schluss, welcher die Anfänge der Völkergeschichte behandelt; interessant ist darin das Erkenntniss Kant's S. 66: „dass auf der gegenwärtigen Kulturstufe der Krieg noch ein unentbehrliches Förderungsmittel des Fortschritts sei, und dass „erst nach einer (Gott weiss wann) vollendeten Kultur „der ewige Friede für uns heilsam sein werde“, eine Ansicht, welche mit seiner Leidenschaft für den ewigen Frieden, die noch viel hervortreten wird, sich schwer vereinigt.

IV.

Recension

von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion.

1783.

(B. XXXVII. 69.)

1. Titel. S. 69. Diese Recension Kant's ist zuerst im „räsonnirenden Bücherverzeichniss“ Königsberg bei Hartung 1783 erschienen. Der Inhalt der rezensirten Schrift Schulz's ist aus der Recension zu ersehn. Indem der Verfasser alles menschliche Handeln aus der Selbst-

liebe ableitet und die Freiheit leugnet, steht er Spinoza ganz nahe; sein Hauptverdienst besteht aber darin, dass er diese Lehre von der Nothwendigkeit alles menschlichen Handelns nicht blos abstrakt hinstellt, sondern dass er auch die damit anscheinend unvereinbaren Zustände der Reue, der Busse und der Strafe zu begründen versucht, was bei Spinoza und den meisten Anhängern dieser Lehre fehlt. Schulz war Prediger in Gielsdorf, und sein Werk erschien in 4 Theilen in Berlin 1783, ohne dass der Verfasser sich auf dem Titel nannte. Die Rezension Kant's behandelt nur den ersten Theil.

2. Schluss. S. 76. Das Interessante an dieser Recension ist die von Kant versuchte Rechtfertigung der Freiheit des menschlichen Handelns. Indem diese Recension 1783, also zwei Jahre vor der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erschien, hatte Kant als Unterlage für seine Ausführung nur das, was er in seiner Kritik der r. Vern. zur Auflösung der dritten Antinomie gesagt hatte (B. II. 441.). Die Bedenken gegen diese Auflösung und die Zurückführung des menschlichen Handelns auf zwei selbstständige und getrennte Ursachen, von denen eine jede für sich die hinreichende Ursache derselben Handlung sein soll, sind bereits zu der betreffenden Stelle der Kritik der r. Vern. dargelegt worden. Aber selbst wenn man Kant hierin beitritt, kommt doch noch keine Freiheit heraus; denn für die Causalität des intelligiblen Charakters oder des Dinges-an-sich auf die erscheinenden Handlungen gilt das Gesetz der Ursachlichkeit, wie innerhalb der sinnlichen Welt; die einzelne Handlung ist ebenso nothwendig an ihre sinnliche Ursache, wie an ihre intelligible Ursache geknüpft, und der erscheinende Mensch muss so handeln, wie es sein intelligibler Charakter bedingt. Es ist also nicht abzusehn, wie da eine Freiheit des Handelns herauskommen soll. Kant ist deshalb auch genöthigt, die Freiheit in seiner Kritik der r. Vern. nur negativ, als die Unabhängigkeit von den sinnlichen Trieben zu definiren; aber indem auch die Vernunft als Ding-an-sich causal auf das Handeln wirkt, kommt bei dieser Unabhängigkeit von den sinnlichen Trieben immer noch keine Freiheit, sondern nur eine Abhängigkeit von einer andern Ursache, näm-

lich dem Dinge-an-sich, heraus. Kant erkennt diese Nothwendigkeit zwischen der praktischen Vernunft und dem Wollen und Handeln in seiner Grundlage z. M. d. S. wiederholt an, allein trotzdem zieht er nicht die Konsequenz, sondern hält an der Freiheit fest. Erst Schopenhauer erkannte, dass aus diesen Prämissen Kant's nicht die Freiheit, sondern die Nothwendigkeit alles Handelns, auch soweit es von dem intelligiblen Charakter bestimmt wird, folgt. Kant gehört deshalb in Wahrheit zu den Deterministen und hätte keinen Grund gehabt, Schulz zu bekämpfen. — Kant stützt sich auf das Sollen, was in dem sittlichen Gebote liege; er meint, daraus folge die Freiheit. Allein dieses Sollen drückt nur die Wirkung eines erhabenen Willens auf unser Gefühl aus; dieses Gefühl der Achtung treibt zur Erfüllung des Gebots und es wird in seiner treibenden Kraft nur deshalb als ein Sollen bezeichnet, weil seine Ursache ein fremdes Wollen ist. An sich liegt in der treibenden Kraft der sinnlichen Motive ein ähnliches Sollen; nimmt man diese Triebe als Mächte, die mit Wissen und Wollen begabt sind, so könnte man auch aus ihrem Wollen ein Sollen des Subjekts ableiten. Der Schein der Freiheit kommt nur deshalb in das menschliche Handeln, weil zwei selbstständige Motive, die Lust und die Achtung, es bestimmen; keine dieser beiden Ursachen bestimmt deshalb an sich das Handeln, sondern nur dann, wenn kein stärkerer Antrieb von Seiten des andern Motivs entgegentritt. Aber dabei ist doch das Wollen und Handeln an jedes dieser beiden Motive mit Nothwendigkeit geknüpft, und deshalb kann das Handeln trotz der Ungewissheit, welches Motiv den Ausschlag geben wird, doch niemals ein freies sein.

V.

Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks.

1785.

(B. XXXVII. 77.)

1. Titel. S. 77. Dieser Aufsatz ist zuerst in der Berliner Monatsschrift vom Mai 1785 veröffentlicht wor-

den. Der wesentliche Inhalt desselben ist dann von Kant in seine 1797 erschienene Rechtslehre übernommen worden, ohne dass er für nöthig gehalten hätte, seine Ansicht gegen entgegengesetzte Ausführungen zu vertheidigen. Man kann daher annehmen, dass innerhalb dieses Zeitraumes diese Ansichten Kant's über den Büchernachdruck nicht angefochten worden sind.

2. Schluss. S. 88. Die hier behandelte Frage ist bereits in Erl. 52 zur Rechtslehre Kant's (B. 59. Abth. I. S. 95) geprüft und die Ansicht Kant's als unhaltbar dargelegt worden. Die ganze Ausführung beruht schon hier auf der Voraussetzung, dass in einem Buche der Autor zu seinem Leser redet und dass der Verleger durch seine Exemplare nicht für sich selbst, sondern im Namen des Verfassers zu dem Publikum redet. Diese Voraussetzung kann aber nicht zugegeben werden; wäre sie richtig, so dürfte ein Buch auch nicht öffentlich, und selbst unter vier Augen nicht vorgelesen werden, obgleich doch der Begriff einer Rede hier noch eher passen würde; ebensowenig dürfte ein Buch abgeschrieben und diese Abschrift Andern mitgetheilt werden; selbst einzelne Theile eines Buches dürften dann nicht in andere Bücher übernommen werden; denn ist das ganze Buch eine Rede im Namen des Autors, so ist es auch ein Theil desselben. Ferner würde ein solches Recht des Autors, wie jedes andere auf die Erben übergehen und somit durch viele Generationen und Jahrhunderte bestehen bleiben; die Verbreitung der Bücher aus frühern Jahrhunderten, ebenso die Aufführung der Dramen Shakespeare's und Molière's würden danach noch heute von dem Belieben derer Erben abhängig sein. Umgekehrt würde eine solche Grundlage es den Künstlern unmöglich machen, die mechanische Vervielfältigung ihrer Kunstwerke, wie Gemälde, Skulpturen, Musikstücke, zu verhindern. Kant erkennt diese Folge offen an, allein sie widerspricht der Rechtsgleichheit zwischen Schriftsteller und Künstler so sehr, dass alle neuern Gesetze auch den Künstlern einen entsprechenden Schutz gegen den Nachdruck ihrer Werke gewährt haben. Dies Alles zeigt, dass Kant's Voraussetzung den hier vorliegenden Verhältnissen nicht entspricht; vielmehr handelt es sich hier, wie bei den

meisten Rechtsverhältnissen, für den Gesetzgeber nicht um die logischen Konsequenzen aus einem einseitigen Prinzip, sondern um einen Ausgleich zwischen den mehreren dabei kollidirenden Interessen des Schriftstellers, des Publikums und des Verlegers. Aus einem solchen Kompromiss ist das jetzige positive Recht hervorgegangen, wonach nur die mechanische Vervielfältigung der Bücher und Kunstwerke durch Druck oder ähnliche Mittel ohne Einwilligung des Autors oder Verlegers unzulässig ist, aber zugleich dieses Recht sich nicht über eine bestimmte Frist hinaus erstreckt. Das Wesen eines solchen Kompromisses kann weder aus einem geistigen Eigenthum, noch aus dem Prinzip Kant's abgeleitet werden und deshalb ist auch eine naturrechtliche Begründung desselben, wie sie Kant hier versucht, unmöglich. Deshalb ist auch dieses Rechtsverhältniss der mannichfachsten Abänderungen durch den Verlagskontrakt fähig und die Gesetzgebung selbst ist einer Entwickelung fähig, deren Gang im Voraus gar nicht übersehen oder durch einseitige Prinzipien in bestimmte Schranken gehalten werden kann. So ist es sehr möglich, dass die Rechte der Autoren in ihrer Dauer auf eine noch kürzere Zeit beschränkt werden, wenn sich herausstellen sollte, dass die Schriftsteller in ihrem Anspruche auf ein lohnendes Honorar dadurch nicht beschädigt werden würden. — Im Uebrigen hat Kant die richtige Erkenntniss, dass aus dem Begriffe eines geistigen Eigenthums des Verfassers an seiner Schrift und aus dem Begriffe des rechtlichen Eigenthums des Verlegers an den von ihm verlegten Exemplaren die Unzulässigkeit des Nachdrucks nicht abgeleitet werden kann. — Die schwierige Frage, ob die Uebersetzung oder die Umarbeitung einer Schrift als Nachdruck anzusehen oder nicht, hat Kant sich sehr leicht gemacht. Er verneint Beides, obgleich aus seinem Prinzip eher das Gegentheil sich herleiten lässt. Auch hier treten kollidirende Interessen auf, und deshalb ist diese Frage nicht einfach durch das Gesetz zu entscheiden, vielmehr hat die neuere Gesetzgebung die Entscheidung über solche Fragen dem Urtheil eines Collegii von Sachverständigen unterbreitet.

VI.

Recension

von

Gottl. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts.

1786.

(B. XXXVII. S. 89.)

1. Titel. S. 89. Diese Recension ist zuerst Band II. Seite 113 der allgemeinen Literaturzeitung von 1786 erschienen, welche unter Redaktion von Schütz in Jena herausgegeben wurde.

2. Schluss. S. 94. Hufeland hatte in seiner Schrift richtig erkannt, dass blos formale Prinzipien der Sittlichkeit, wie Kant ein solches in seiner Grundlegung z. M. d. S. 1785 aufgestellt hatte, nicht hinreichen, um den Inhalt des Rechts, oder, wie Hufeland sagt, um praktische Gesetze daraus abzuleiten. Deshalb hatte er zu jenen formalen Prinzipien noch ein materiales oder ein Objekt gesucht, aus dem dieser Inhalt mit Hülfe des formalen Prinzips hergeleitet werden könne. Insoweit war Hufeland im Rechte und hatte die Schwäche des Kant'schen Prinzips treffend erkannt. Allein indem er in Anhalt an Wolff die Vollkommenheit der empfindenden, insbesondere der vernünftigen Wesen als dieses materiale Prinzip aufstellte, gerieth er in den Irrthum; denn die Vollkommenheit ist ebenfalls nur ein formales Prinzip, d. h. eine leere Beziehungsform, die ihren Inhalt erst von dem Zwecke oder Begriffe erhält, der als Ziel oder Maassstab der Vollkommenheit aufgestellt wird. (B. I. 43.)

Hufeland fühlte weiter die Schwierigkeit, den Begriff des subjektiven Rechts aus dem ethischen Prinzip abzuleiten, da dies nur zu Pflichten, aber nicht zu Rechten führt. Auch diesen Punkt hat Kant viel zu leicht behandelt, wie in den Erl. 8 zu seiner Rechtslehre (B. 59 Abth. I. S. 59) gezeigt worden ist; indess ist auch hier die

Lösung der Schwierigkeit Hufeland nicht gelungen, denn Kant macht mit Grund gegen ihn geltend, dass selbst aus einer Verbindlichkeit zum Zwange das Recht zu solchem nicht abgeleitet werden könne.

Für das System, was Kant später in der Kritik der pr. Vern. und in seiner 1797 erschienenen Rechtslehre aufgestellt hat, ist also diese Recension nur insofern von Interesse, als sie zeigt, dass die hier berührten schwierigen Fragen Kant in seinem Gedankengange nicht irre gemacht haben; trotz der Bedenken, welche Hufeland hier aufgestellt hatte, liess Kant sich nicht abhalten, sein ethisches System rein auf formalen Prinzipien aufzurichten.

VII.

Ueber den Gemeinspruch:

Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.

1793.

(B. XXXVII. S. 95.)

1. Titel. S. 95. Diese Abhandlung erschien zuerst in der Berliner Monatsschrift September 1793 und gab Friedrich v. Gentz, der später in der Metternich'schen Periode eine so bedeutende Rolle in der Politik Oesterreichs spielte, Anlass zu Erläuterungen über die darin behandelten Fragen, welche in derselben Zeitschrift December 1793 erschienen Schubert (Kant's Werke, Ausgabe von Rosenkranz Band VII. Vorrede) sagt: „Diese „wichtige Abhandlung Kant's kann ganz folgerecht als „die Prolegomenen zu der Schrift Kant's über den ewi„gen Frieden, so wie zu seiner Rechtslehre betrachtet „werden.“ Dies ist zum grossen Theil richtig, und deshalb erscheint die Ueberschrift dieser Abhandlung wenig zu ihrem Inhalt passend.

2. Einleitung. S. 100. Die Theorie kann in allen Wissenschaften von der Praxis abweichend sein. So weit eine Wissenschaft aus der Erfahrung ihre Begriffe und Gesetze entnimmt, bemerkt Kant sehr treffend, dass eine solche Differenz zwischen Theorie und Praxis allemal die erstere treffe und anzeige, dass die Theorie noch nicht genug Theorie enthalte. Wenn es aber eine Wissenschaft geben sollte, welche ihre Begriffe und Gesetze nicht aus der Erfahrung, sondern unabhängig von dieser, aus der reinen Vernunft entnimmt, so muss bei einer solchen die Schuld, wenn die Praxis mit der Theorie nicht stimmt, die Praxis treffen.

Dieser Schluss ist logisch richtig, und da für Kant in der Tugend- und Rechtslehre eine solche Wissenschaft besteht, welche ihre Regeln rein aus der Vernunft entnimmt, so kann dieselbe durch eine davon abweichende Praxis nicht widerlegt werden. Wenn dagegen eine solche Ableitung der Sittenlehre aus der reinen Vernunft nicht stattfindet, sondern auch diese ihre Grundlage aus der Erfahrung entnehmen muss, so fällt dieser gegen die Praxis gerichtete Schluss; deshalb kann derselbe auch von einem realistischen Systeme nicht anerkannt werden, welches den Inhalt und die Wirksamkeit der Sittengebote aus der Erfahrung entnimmt, und nur insofern mit Kant übereinstimmt, als die Befolgung oder Nichtbefolgung der Sittengebote, was man gewöhnlich unter Praxis versteht, keinen Maassstab für die Gültigkeit dieser Gebote abgeben kann.

3. Theorie u. Praxis in der Moral. S. 114. Garve hatte mit Recht gerügt, dass, wenn das sittliche Handeln des Menschen von allem Inhalt und Zweck absehn und nur aus Achtung vor dem Gesetz erfolgen soll, dann die Glückseligkeit als Zweck des menschlichen Handelns ganz ausgeschlossen bleibe, indem er annahm, obgleich nicht aussprach, dass die Vernunft als Quelle der sittlichen Gesetze, alles Handeln des Menschen befasse. Da diese Schrift Garve's schon 1791 erschienen war, so hatte Garve damals nur die Grundlegung zur Metaphysik d. S. und die Kritik d. pr. V. für die Kenntniss der ethischen Ansichten Kant's benutzen können. Die Rechts- und Tugendlehre erschien erst 1797. — Wenn nun Kant sich

zunächst gegen diesen Angriff Garve's zu vertheidigen sucht, so bemerkt man leicht die Schwierigkeiten, mit welchen er hier zu kämpfen hat, und wie die Unmöglichkeit, sie zu überwinden, ihn zu Ausführungen nöthigt, die kaum verständlich sind. Am deutlichsten spricht Kant noch in der Anmerkung S. 103. Danach soll die Glückseligkeit als Folge des sittlichen Handelns nicht ausgeschlossen sein, aber das Motiv dieses Handelns dürfe trotzdem nur das Pflichtgebot als solches sein. Kant kämpft schon hier mit derselben Schwierigkeit, wie sie in seiner Rechts- und Tugendlehre 1797 wiederkehrt, nämlich sein an sich leeres und formales ethisches Prinzip mit einem Inhalt zu erfüllen. Man sehe die Erl. 7 zur Metaphysik d. Sitten (B. 59 Abth. I. S. 10).

Was aber Kant hier weiter gegen Garve's Zurückführung alles Handelns auf Motive der Glückseligkeit und gegen die Zweideutigkeit seines Begriffes von „gut" ausführt, ist vortrefflich. Es stimmt ganz mit der Lehre des Realismus, wonach in dem Menschen zwei durchaus verschiedene Arten von Gefühlen auftreten; das der Lust und das der Achtung. Nur das Handeln aus Achtung vor den Geboten (sei es der Vernunft oder der Autoritäten) ist ein sittliches, und deshalb ist jede Begründung der Moral auf die Lust und den Nutzen oder auf Motive der Glückseligkeit, wie Kant treffend sagt: „der Tod aller Moralität."

Die Behauptung Kant's, dass der Mensch in Bezug auf sein eignes Handeln nie sicher sein kann, ob es rein aus Achtung vor dem Gesetz geschehe, ist schon anderwärts (in Erl. 9 zu B. 59 Abth. I. S. 14) widerlegt worden. Allerdings kann das „Nichtsein von Etwas" S. 109 kein Gegenstand der Erfahrung sein; wenn aber die Gefühle der Lust und der Achtung einander ausschliessen, so kann aus der innern Wahrnehmung, dass ich in einem bestimmten Falle aus Achtung vor dem Gebot handle, mit Sicherheit geschlossen werden, dass die damit unverträglichen Motive der Lust in diesem Falle nicht wirksam siud. Man kann zugeben, dass die Selbstwahrnehmung hier sich täuschen kann, allein so wenig wie einzelne Sinnestäuschungen die Wahrheit aller Sinneswahrnehmung aufheben, so wenig kann dies bei der Selbstwahrnehmung gelten.

In den Schlusssätzen dieses Abschnittes kann man

Kant völlig beistimmen; nur führen sie nicht zu dem Beweis, dass der Inhalt der sittlichen Regeln blos aus der reinen Vernunft zu entnehmen ist.

4. Theorie u. Praxis im Staatsrecht. S. 117. Kant entwickelt hier schon 1793 seine Staatslehre und sein Prinzip des Rechts so bestimmt, als es später in der Rechtslehre 1797 von ihm geschieht. Die Bedenken gegen dieses Prinzip sind bereits in den Erl. 18. 19 zu dieser Rechtslehre (B. 59. Abth. I. S. 67) ausführlich dargelegt worden, weshalb hier auf diese verwiesen wird. Kant meint aus der reinen Vernunft die Grundgesetze jeder Staatsverfassung ableiten zu können; an ihnen soll der Gesetzgeber den alleinigen Halt für seine positiven Anordnungen haben und die Rücksicht auf das Glück und Wohl des Volkes soll ihn dabei nicht leiten; allein er übersieht hierbei, dass das Prinzip, wonach Jeder seine Freiheit so weit einzuschränken hat, dass sie mit der Freiheit der Andern bestehen könne, an sich durchaus leer ist und erst dann einen Inhalt bekommt, wenn man das Glück, d. h. den Nutzen und die Lust als Ziele des Handelns anerkennt und dann sagt: Für Jeden muss diese Macht, nach dem Glücke zu streben, die gleiche sein. Da nun aber die Ziele, in welchen der Einzelne sein Glück sucht, sehr verschieden sind und an keinem gemeinsamen Maassstabe gemessen und verglichen werden können, so ist ein solches Prinzip auf das materiale Handeln gar nicht anzuwenden. Es bleibt dann nur die abstrakte Gleichheit der Menschen übrig, welche ebensowenig ausführbar ist. Man staunt, wie Kant die Hohlheit dieses Prinzips nicht hat einsehen können. Jede Berathung eines Parlaments hätte ihn lehren müssen, dass nur das Wohl, d. h. die Lust und der Nutzen die Motive der Gesetzgebung bilden, und dass alle Schwierigkeit bei derselben nur darin liegt, die rechte Ausgleichung der hier kollidirenden Interessen aufzufinden, während, wenn der Gesetzgeber von diesen Interessen absehn und blos nach dem Prinzip Kant's sich bestimmen wollte, er völlig rathlos vor seiner Aufgabe stehen würde.

5. Die Gleichheit. S. 121. Auch die Gleichheit beschränkt hier Kant in einer Weise, mit der kein prak-

tischer Staatsmann sich genügen lassen kann. Sie besteht nach Kant nicht in der Gleichheit des Vermögens, der Macht, der Ehre, des Erwerbes u. s. w., sondern nur darin, dass alle den Gesetzen unterworfen sind und gegeneinander nur Zwang durch Anrufung des Staates anwenden dürfen. Nur eine Ausnahme macht hier Kant in Bezug auf Standesvorrechte, die indess ebenso willkürlich ist, wie jede andere; das leitende Prinzip bei solchen Formeln ist nur der Zeitgeist, wie er bei der Abfassung einer Schrift gerade herrscht und in dem Gemüthe des Verfassers sich abspiegelt. Die reine Vernunft ist dabei nur das allezeit dienstfertige Werkzeug, um jeden Inhalt, der diesem Zeitgeist entspricht, mit Gründen zu rechtfertigen, wie sie am Ende für Alles sich auffinden lassen.

6. Selbstständigkeit. S. 124. Die Subtilitäten, zu denen Kant sich genöthigt sieht, so wie er sein Prinzip zu einer konkreten Gestaltung benutzen will, sind so gross und die Willkür dabei so hervortretend, dass es nicht der Mühe lohnt, sie aufzudecken. Dies gilt besonders für die Unterscheidung der Staatsbürger von den Schutzverwandten, je nachdem Jemand Eigenthum hat oder dient, und für die Präsumtion, dass Alle wenigstens darin übereinstimmen, dass der Wille der Mehrheit entscheiden solle. Wenn irgend Ausführungen geeignet sind, gegen ein angebliches Vernunftrecht bedenklich zu machen, so sind es die vorliegenden. Jede Zeit hält ihre Ansichten über Form und Inhalt des Staates für vernünftig, und so ist es auch für jede Zeit nicht schwer gewesen, sie als die ewigen Gebote der angeblich unveränderlichen Vernunft darzulegen, bis nach ein oder zwei Generationen die Ansichten sich so geändert haben, dass auf einmal das Entgegengesetzte als vernünftig gilt. Wie würde Kant sich geberdet haben, wenn das allgemeine Stimmrecht der heutigen Zeit ihm als das allein Vernünftige entgegengehalten worden wäre?

7. Folgerung. S. 135. Der Staatsvertrag wird hier von Kant selbst auf eine blosse Idee der Vernunft zurückgeführt, welche nur als Probirstein diene für die Rechtmässigkeit jedes öffentlichen Gesetzes. Es komme nur darauf an, ob es möglich sei, dass das Volk solchem

Gesetze zustimme. — So sinkt dieser Vertrag von einer Thatsache zu einer blossen Möglichkeit der Zustimmung herab, die überdem nicht die Bürger, sondern nur der Gesetzgeber zu beurtheilen haben soll. Diese Möglichkeit ist aber ein durchaus unbestimmter Begriff; sie kann selbst für die verkehrtesten Gesetze behauptet werden, und so verliert dieser Begriff des Staatsvertrags alle praktische Brauchbarkeit. Man kann dies auch an den Beispielen sehen, an denen Kant diese Brauchbarkeit darlegen will. — Die Lehre Kant's von dem unbedingten Gehorsam der Unterthanen ist bereits in den Erl. 71 zur Rechtslehre (B. 59. Abth. I. S. 110) geprüft und in ihrer Schwäche dargelegt worden. Die Fragen über die Zulässigkeit der Revolution und der Staatsstreiche sind für das Recht unlösbar, weil das Recht sich überhaupt auf diese Vorgänge nicht erstreckt, sondern diese lediglich als Handlungen der Autoritäten aufgefasst werden müssen, welche über allem Rechte stehn. — Wenn Kant hier gegen Hobbes auftritt, so kann er dessen Werk über den Bürger nicht vollständig gelesen haben; das ganze dreizehnte Kapitel bei Hobbes handelt von den Pflichten der Inhaber der Staatsgewalt, und es werden diese Pflichten in 17 Paragraphen ausführlich aufgezählt. Hobbes stimmt also insofern ganz mit Kant, dass er den Unterthanen kein erzwingbares Recht gegen den Herrscher einräumt, im Uebrigen aber diesem weit umfangreichere Pflichten auferlegt, als von Kant geschieht. — Wenn Kant „die Freiheit der Feder“ für den Unterthan beansprucht, so erkennt man daran den Schriftsteller, welchem natürlich dieses Recht über alles Andere geht. Hobbes hatte die Gefahr dieser „Feder“ für den öffentlichen Frieden in seinem Vaterlande praktisch kennen gelernt, und man kann es ihm nicht verdenken, wenn er auch diese Freiheit erheblichen Schranken unterwirft. — Unbedingter Gehorsam und ein „Geist der Freiheit“, die nach Kant in jedem Volke vereint bestehn sollen, sind für Den, der in die Geschichte tiefer eindringt, unverträgliche Forderungen.

8. Abschluss. S. 136. Diese Schlussfolgerungen beruhen auf der Voraussetzung, dass aus der reinen Vernunft das Staatsrecht sich ableiten lasse; ist diese An-

nahme unbegründet, und ist jede Staatsverfassung und jedes öffentliche Recht vielmehr ein Kompromiss zwischen kollidirenden Interessen; d. h. haben sie für den Gesetzgeber nur das „Volkswohlergehen“ zur Grundlage, so fällt auch das, was Kant hier aus jener Voraussetzung ableitet.

9. Völkerrecht. S. 144. Die Frage, welche Mendelssohn behandelt hat, ist von grossem Interesse. Der Realismus kann seiner Ansicht zustimmen, sowohl in Bezug auf Glück, wie auf Sittlichkeit. Man kann zugeben, dass das Wissen des Menschen in stetem Zunehmen begriffen ist; ebenso, dass seine Macht über die Natur und deren Erzeugnisse fortwährend wächst, dass mithin die äussern Ursachen des Glückes fortwährend zunehmen; allein zum Glück gehört noch eine zweite Bedingung, nämlich die innere Empfänglichkeit für die Wirksamkeit dieser äussern Ursachen. Nun ergiebt die Beobachtung, dass diese beiden Faktoren in einem solchen Gegensatz zu einander stehn, dass, wenn der eine steigt, der andere abnimmt, und so bleibt das aus beiden hervorgehende Produkt, das Glück, sich für die rohen wie für die kultivirten Völker, für den Armen, wie für den Reichen, für den Kranken, wie für den Gesunden gleich. Das Weitere ist ausgeführt B. XI. 39. In Bezug auf die Sittlichkeit tritt dagegen das Besondere ein, dass das Sittliche in seinem Inhalte nicht ewig und unveränderlich ist, sondern dass dieser Inhalt sich in einer leisen und stetigen Veränderung befindet und dass keine Zeit berechtigt ist, ihre sittlichen Regeln als die allein wahren und für alle Zeiten gültigen aufzustellen. Deshalb fehlt für diese sittlichen Regeln schon der Maassstab des „Bessern“; diese Regeln verschiedener Zeiten und Völker waren für ihre Zeit und ihr Volk dadurch allein, dass sie von den Autoritäten ausgegangen waren, sittlich und die Regeln der einen Zeit so sittlich wie die der andern Zeit. Ein Mehr oder weniger giebt es hier nicht. Was aber den einzelnen Menschen anlangt, so beruht seine Sittlichkeit auf der Beobachtung jener Regeln, und diese Beobachtung wieder auf der grössern Stärke seines sittlichen Gefühls gegenüber den Antrieben der Lust und des Nutzens. Diese stärkere Kraft des sittlichen Gefühls kann aber nicht ver-

erbt werden; jeder Mensch muss sie von Neuem sich selbst erwerben und selbst die Mittel für diese Erwerbung bleiben zu allen Zeiten dieselben. Deshalb kann auch die Beobachtung der sittlichen Gebote durch die einzelnen Menschen im Laufe der Zeit nicht zunehmen, aber auch nicht fallen, und deshalb mag Mendelssohn im Grossen und Ganzen Recht haben. (Bd. XI. 191.)

Was Kant dagegen anführt, ist schwach. Es ist der bekannte sophistische Schluss, dass aus dem Soll auch das Ist folge; wobei eine Pflicht, für die Moralität der spätern Zeiten zu sorgen, noch sehr zweifelhaft bleibt. Das Uebrige bezieht sich auf die Herstellung eines allgemeinen Friedens, ein Satz, der bereits zu dem Aufsatz I. in Erl. 3 geprüft worden ist (S. 3) und in dem Aufsatz VIII. noch weiter zur Erörterung kommen wird.

10. Schluss. S. 145. Aus solchen Forderungen, wie die, dass ein dauernder Friede unter den Staaten auf der Erde sein solle, erhellt, wie trügerisch diese Vernunft, als angebliche Quelle des Naturrechts ist. Jede Zeit stützt die in ihr herrschenden Ansichten über die Rechtsverhältnisse der Einzelnen und der Staaten gern auf eine solche, anscheinend untrügliche und über allen Wechsel erhabene Unterlage, und indem die Vernunft dabei sich gleich fähig zeigt, um im Laufe der Zeiten das Entgegengesetzte zu rechtfertigen, erhellt das Trügerische dieser Methode. Es ist ein völliges Verkennen des grossen Unterschieds zwischen den Verhältnissen der Einzelnen und denen der Völker, wenn man meint, das, was für jene gilt, auch auf diese übertragen zu können. Eine tiefere Auffassung lässt gerade in der Souveränetät der einzelnen Staaten und in ihrer Macht, sich durch Kriege zu schützen und zu entwickeln, eine der sichersten Mittel für eine naturgemässe und gedeihliche Entwickelung der Menschheit erkennen. Das Gleichgewicht der Staaten, was Kant hier verspottet, ersetzt in hohem Grade den Schutz gegen übermässige Ansprüche und thörichte Kriege, welchen Schutz Kant durch sein Ideal eines Völkertribunals vergeblich zu erreichen sucht.

VIII.

Zum ewigen Frieden.

Ein philosophischer Entwurf.

1795.

(B. XXXVII. 147.)

1. Vorwort. S. 149. Diese Schrift erschien selbstständig in Königsberg 1795 in einer Auflage von 1500 Exemplaren, welche in wenigen Wochen vergriffen waren. Im Jahre 1796 erschien eine zweite, um den zweiten Zusatz S. 182—184 vermehrte Ausgabe. Gleichzeitig damit erschien bei demselben Verleger eine französische Uebersetzung unter den Augen Kant's, da ein Jahr vorher in Bern unter dem Titel: *Projets de paix perpétuelle* eine verstümmelte Uebersetzung erschienen war, mit welcher Kant unzufrieden war. Der schnelle Absatz dieser Schrift und das Interesse, welches sie erweckte, kann leicht zu ihrem Vortheil ausgelegt werden, und man kann dem beitreten, wenn man diese Abhandlung nur als eine Gelegenheitsschrift nimmt, welche sich auf die zu jener Zeis herrschenden Ansichten innerhalb der Gebildeten stützte und diesen in gewandter Weise auch den Schein einer philosophischen Begründung zu geben suchte. Nimmt man dagegen diese Schrift im Ernste als eine philosophische, so steht sie in Wahrheit sehr tief, und nirgends tritt die Sophistik deutlicher hervor, mit welcher Kant aus seinem leeren und blos formalen Moralprinzip einen Inhalt abzuleiten sucht. In dieser Hinsicht ist jener schnelle Absatz der Schrift eher ein Zeichen gegen ihren philosophischen Werth, denn nur Schriften, welche der Tagesmeinung sich fügen und nur den Schein der Philosophie dafür benutzen, finden in dem grossen Publikum den Beifall, der zu solchem Absatz führt.

Schubert sagt über diese Schrift (Kant's Werke von Rosenkranz. Band 7. S. XIV.): „Die grosse Erwartung, mit welcher das Publikum diese Schrift gerade bei „dem Abschluss des Baseler Friedens, welcher der französischen Revolution eine so merkwürdige Consolidirung „und Abrundung verlieh, entgegennahm, konnte allerdings

„durch dieselbe nicht befriedigt werden. Daher ist Kant „bei keiner politischen Schrift, so wie bei dieser, miss„verstanden worden, aber nur, weil man sich nicht die „Mühe gab, den Zweck gründlich zu erkennen, zu wel„chem Kant sie schrieb; wie er dieselbe auch vorzugs„weise als einen neuen Vorläufer zu seiner Rechtslehre „und Politik betrachtet wissen wollte, von welchen leider „die letzte nicht mehr zur systematischen Darstellung ge„reift durch ihn uns übergeben werden sollte.“ — Man wird heutzutage schwerlich in diese am Schluss ausgesprochene Klage einstimmen.

2. Präliminarartikel. S. 155. Die Behauptung im Artikel 1, dass durch einen Friedensschluss alle, selbst die noch unbekannten, gegenseitigen Ansprüche beseitigt seien, ist eine Behauptung, die selbst der natürlichen Billigkeit widerspricht. Im Uebrigen sind die hier von Kant gemachten Vorschläge nicht mehr philosophischer Natur, sondern nur der Ausdruck seiner Wünsche und seines friedliebenden Gemüths, welches die tiefere Bedeutung des Krieges verkannte. Dieser Abschnitt gleicht den Tagesbrochüren, welche ebenfalls nur auf die herrschende Strömung der Zeit, in welcher sie erscheinen, sich stützen.

In der Anmerk. S. 156 kommt Kant auf die Schwierigkeit, welche die *lex permissiva* der Wissenschaft bereitet; seine Lösung ist indess nur formal und betrifft nur die Fassung des Gesetzes; die sachliche Schwierigkeit ist nicht erörtert. Man vergl. Erl. 8 zur Metaph. d. S. (B. 59. Abth. I. S. 59).

3. Definitivartikel 1. S. 164. Die Einleitung S. 158 zeigt, dass Hobbes viel Einfluss auf Kant's staatsrechtliche Ansichten gehabt hat. Kant fasst ebenfalls den Naturzustand als Kriegszustand auf und begründet das Recht, Andere zu dem bürgerlichen Zustande zu nöthigen, wie Hobbes. — Dieser erste Artikel kann leicht Staunen über die Kühnheit erregen, mit der hier Kant in Preussen öffentlich für die Republik auftritt; indess ergiebt das Folgende, dass er mit diesem Worte nur eine repräsentative Verfassung versteht, wo die gesetzgebende Gewalt von der ausführenden getrennt ist, so dass mit-

hin auch die repräsentative Monarchie darunter gerechnet werden kann. Das, was man gewöhnlich unter Republik versteht, nennt Kant Demokratie. Im Uebrigen hat der Inhalt auch hier mehr die Natur einer, der herrschenden Zeitströmung folgenden Tagesschrift, deren Kritik um so eher unterbleiben kann, als die Geschichte seitdem die Unwahrheit der hier entwickelten Ansichten bereits zur Genüge ergeben hat.

4. **Definitivartikel 2. S. 168.** Im Allgemeinen ist hier das in Erl. 2 u. 3 Gesagte zu wiederholen; es handelt sich hier um keine philosophische Begründung. Kant setzt den Unterschied zwischen Völkerbund und Völkerstaat darin, dass nur in letzterem eine höchste Gewalt besteht, welche die einzelnen Völker zwingt, Frieden zu halten und welche über das Recht entscheidet; während bei dem blossen Föderalismus zwar der Bund auch gegen allen Krieg gerichtet ist, aber die sichernde Gewalt fehlt. Dies stimmt indess nicht recht mit seinen Grundgedanken, dass ohne solche Gewalt kein Recht besteht, und das, was Kant S. 167 für die Ausführbarkeit eines solchen Friedensbundes sagt, bleibt unklar. Er scheint hier den guten Willen, der in solchem Bunde liegt, schon als eine Art Schutz zu nehmen und als ein Mittel, das allmählich zum Völkerstaate führt.

5. **Definitivartikel 3. S. 172.** Auch dieser Abschnitt enthält nur Betrachtungen und Vorschläge, aber keine philosophischen Erörterungen. Das hier aufgestellte Hospitalitäts- oder Besuchsrecht klingt in Kant's Darstellung sehr unschuldig; allein es kann auf der andern Seite so viele Gefahren für den besuchten Staat enthalten, dass man es diesem nicht verdenken kann, wenn er es in dieser Weise nicht anerkennt. Kant führt selbst die Beispiele an, wonach dieses Recht von den Europäern zur Unterdrüchung roher Völker benutzt worden ist. Nichts ist leichter, als aus abstrakten Prinzipien wie das der Geselligkeit oder der Gemeinsamkeit der Erde dergleichen Rechte abzuleiten, welche indess bei einer umfassenden Beachtung aller einschlagenden Verhältnisse sich sofort als unzulässig erweisen. Das ganze Naturrecht ist aus solchen einseitigen Abstraktionen konkreter Zu-

stände gebildet und deshalb seinem ganzen Wesen nach eine Unwahrheit und eine völlig unbrauchbare Lehre.

6. Zusatz 1. u. 2. S. 184. Abgesehn von der hier herrschenden Teleologie enthält Zusatz 1 die ersten Keime zu einer natürlichen Auffassung der Entstehung der Staaten und des Rechts, während man sonst von Kant nur mit den Geboten einer angeblichen Vernunft ermüdet wird, die für den Kenner sich doch nur als die vergängliche Meinung einer bestimmten Zeitperiode darstellen. Dieser Zusammenhang der Entwickelung des Menschengeschlechts mit den physikalischen Elementen seines Aufenthalts und seinen eignen Neigungen wird gegenwärtig zu einer umfassenden Wissenschaft ausgebildet, in Vergleich zu welcher die hier von Kant gemachten Anfänge allerdings nur sehr dürftig sich ausnehmen.

Der Zusatz 2 ist ein Plaidoyer für die den Philosophen zu bewilligende Redefreiheit. Sie ist ihnen seit Kant's Zeit beinah überall gewährt worden, aber die Folgen für den Frieden, welche Kant naiver Weise von dieser Freiheit erwartete, sind nirgends eingetreten, vielmehr hat diese Freiheit dahin geführt, dass der Krieg wieder als eines der wichtigsten Mittel zur Entwickelung der Menschheit anerkannt worden ist.

7. Anhang I. S. 198. Diese Ausführungen sind consequent, wenn feststeht, dass auch zwischen Staats-Oberhaupt und Volk und zwischen verschiedenen Staaten es ein Rechtsgesetz giebt. Ist dies der Fall, so folgt von selbst, dass die Klugheit oder das politische, nur den Nutzen verfolgende Handeln sich dem Rechte unterordnen muss, und man muss dann auch einräumen, dass eine das Recht verletzende Politik sich so schädlich erweisen werde, dass allmählich das Recht zur Geltung gelangen werde. Allein wenn jenes angebliche Vernunftrecht zwischen den Autoritäten und den Staaten nicht besteht und das formale Rechtsprinzip Kant's hier ebensowenig zu einem Inhalte führen kann, wie bei der Moral und dem Recht zwischen den einzelnen Menschen, wenn vielmehr auf das Verhalten der Autoritäten und der Staaten zu einander der Rechtsbegriff nicht anwendbar

ist (B. XI. 63), so fällt auch die hier gegebene Ausführung und es besteht dann kein Widerspruch zwischen Recht und Politik; aber nicht deshalb, weil die Politik sich dem Rechte unterordnen müsse, sondern weil es hier gar kein Recht neben der Politik giebt, sondern das Verhalten der Staaten und Autoritäten zu einander nur nach dem Wohle eines jeden für diesen geregelt werden kann.

Uebrigens erkennt Kant einzelne Consequenzen dieser Ansicht an; so wird es S. 188 für unerlaubt erklärt, eine durch Revolution erlangte Verfassung auf die frühere Verfassung zurückzubringen; ein Satz, der sich mit dem Vernunftrecht Kant's nicht vereinigt. — Wenn trotz der Wahrheit der hier entwickelten Ansicht die Staaten in ihrem Benehmen gegen einander fortwährend das Recht im Munde führen, so bestätigt dies nicht, wie Kant meint, seine Ansicht von der Realität eines solchen öffentlichen Rechtes, sondern zeigt nur, dass die Menschen durch ihr sittliches Gefühl verleitet werden, die innerhalb des Verkehrs zwischen Einzelnen geltenden Moral- und Rechts-Gebote auch auf die Verhältnisse zwischen Staaten zu übertragen, und dass die Staatsmänner, wenn sie auch die Unrichtigkeit solcher Meinung einsehn, dennoch dieselbe ähnlich wie den Religionsglauben als eine Macht anerkennen müssen, deren Gewinnung für sie von Wichtigkeit ist. Deshalb wird von beiden Theilen im Fall eines Streites oder Krieges mit grossem Aufwand von Scharfsinn ausgeführt, dass das Recht auf ihrer Seite sei. Indem solche entgegengesetzte Deduktionen möglich sind und in der Regel auch je nach dem Interesse Glauben finden und das Rechtsgefühl für sich gewinnen, erhellt, dass hier unmöglich ein wirkliches Recht bestehn kann; denn dies würde bei nur mässiger Klarheit solche Deduktionen für und wider dasselbe unmöglich machen. — Der Satz *fiat justitia, pereat mundus* wird S. 196 von Kant falsch übersetzt; sein wahrer Sinn richtet sich vielmehr gegen jene Folgerungen aus einseitigen Prinzipien des angeblichen Naturrechts, welche bei consequenter Durchführung die Menschen und Völker in das Verderben stürzen würden. Ein solches Naturrecht kennt allerdings keine Schwierigkeiten, sondern haut mit seinen starren Consequenzen „den Knoten entzwei" (S. 198), statt ihn zu lösen, d. h. es lässt lieber die Menschen

untergehen, als dass es die Kollision durch Kompromiss zwischen den sich widerstreitenden Interessen auszugleichen sucht.

8. Anhang II. S. 201. Der hier aufgestellte Satz der Publicität dreht sich im Kreise; denn er bewährt sich nur, wenn es wirklich ein Recht zwischen den Autoritäten (Volk und Fürst; Staat gegen Staat) giebt. Bestimmt aber hier nur die Klugheit und das Wohl der betreffenden Autorität ihr Handeln, so lässt sich sehr wohl rechtfertigen, dass die volle Publicität nicht überall dabei angebracht ist. Deshalb hat diese Publicität auch niemals bestanden und wird nie bestehn; ja der Fall, dass ein Recht zur Revolution in gewissen Fällen eintreten solle, ist, obgleich Kant dies für unmöglich hält, in neuern Staatsverfassungen sogar ausdrücklich aufgenommen worden, wenn auch nach realistischer Ansicht ein solches Recht ebenso wenig, wie das Umgekehrte des unbedingten Gehorsams besteht. — Interessant sind die Aeusserungen Kant's am Ende der S. 200 und im Anfang von S. 201, wo er ganz mit Hobbes zusammentrifft und Ansichten aufstellt, die sich nur rechtfertigen lassen, wenn man die Macht der Autoritäten als die Quelle des Rechts anerkennt, wie dies der Realismus lehrt.

9. Fortsetzung. S. 203. Die Anwendung der Maxime der Publicität beweist hier nur, was jeder Politiker anerkennt, nämlich dass es in dem Verhalten der Staaten zu einander viele Fälle giebt, wo die Publicität den beabsichtigten Zweck vereiteln würde, also, dass diese Publicität nicht überall zulässig ist; aber keineswegs, dass in solchen Fällen die Maassregel ungerecht sei, weil sie die Publicität nicht vertrage. Auch hier dreht sich der Beweis Kant's im Kreise. In keinem Falle können die Nachtheile einer unklugen Publicität die rechtliche Nothwendigkeit der Publicität beweisen; Kant benutzt hier nur den Schaden einer Handlung, um daraus das Unrecht derselben darzuthun.

10. Schluss. S. 205. Kant lässt auch hier unbestimmt, ob der Föderativ-Verein mit einer zwingenden Macht gegen die Verletzer ausgestattet sein solle; er trägt

hier Bedenken, es auszusprechen, weil nach seiner Ansicht daraus der Universal-Einheitsstaat folgen würde, den er auch nicht haben mag. Dennoch ist eine Föderation ohne solche Macht nutzlos.

Das positive hier gegebene Prinzip ruht auf dem Wohle und der Glückseligkeit; es ist deshalb nicht abzusehn, wie es zum Rechte führen kann, was nach Kant eine ganz andere Grundlage hat.

IX.

Ueber ein vermeintliches Recht,

aus

Menschenliebe zu lügen.

1797.

(B. XXXVII. 207.)

1. Recht auf die Wahrheit. S. 213. Dieser Aufsatz ist zuerst in den Berliner Blättern, Juli bis September 1797 erschienen, wo die Berliner Monatsschrift mit dem Jahre 1796 aufgehört hatte und an deren Stelle von Mitte 1797 ab unter Biester's Redaktion die Berliner Blätter getreten waren. Es ist eine falsche Begründung der Pflicht zur Wahrhaftigkeit, wenn Kant hier sagt, dass ohnedem alle Verträge ihre verbindende Kraft verlieren würden. Die Verträge sind gar keine Erklärungen über die Wahrheit eines Satzes oder einer Thatsache, sondern Erklärungen über Neu-Begründung von Rechten, die zur Zeit noch gar nicht bestehn. Selbst wenn ein Vertragschliessender schon bei dem Abschluss des Vertrages die Absicht haben sollte, denselben nicht zu erfüllen, so ist doch der Vertragsabschluss auch dann keine Lüge, sondern nur eine Unredlichkeit, da der andere Contrahent zur Zeit nur ein gültiges Versprechen verlangt und er dieses trotz dieser unredlichen Absicht erhält.

Erst die Nichterfüllung selbst, also die That bildet das Unrecht; jene Absicht ist für den andern Kontrahenten von keiner Bedeutung, da die richterliche Hülfe ihm zur Seite steht. Die moralische Zulässigkeit der Lüge würde also in keinem Falle die Verträge unwirksam machen, und die Erfahrung zeigt, dass trotz der zahllosen Lügen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft dennoch Verträge nach wie vor geschlossen werden. Auch giebt es zwischen unbedingter Pflicht zur Wahrheit und einem unbedingten Recht zur Lüge noch einen Mittelweg, welchen die Autoritäten auch für ihre Moralgebote wirklich eingeschlagen haben, nämlich die Lüge ausnahmsweise unter besondern Umständen zu gestatten, wie dies in Erl. 114 zu der Tugendlehre dargelegt worden ist. Wenn also weder die Moral noch das Recht eine unbedingte Pflicht zur Wahrheit auflegen, so fallen die hier von Kant gegebenen Ausführungen gegen Constant. Letzterer beschränkt die Pflicht zur Wahrheit auf die Personen, welche ein Recht zur Wahrheit gegen mich haben. Es ist dies eine noch jetzt viel vertheidigte Ansicht, welche keineswegs den Widerspruch enthält, den Kant darin finden will. Doch dürfte auch dieser Satz noch zu allgemein sein; beobachtet man die Sitten eines Volkes genauer, so bemerkt man, dass die Regeln über die Pflicht zur Wahrheit noch eine Menge feinerer Unterscheidungen verlangen, die wegen der vielfachen Kollisionen dieser Pflicht mit andern schwerer wie anderwärts sich durch allgemeine Sätze entscheiden lassen. — Interessant ist, was Constant von den „mittlern Grundsätzen" sagt. Seine Gedanken darüber sind zwar unklar, aber es liegt ihnen doch der richtige Begriff der Kollisionen der Pflichten oder Interessen unter. Hätte er den Gedanken in dieser Weise aufgefasst, so würde er auch für die Pflicht zur Wahrhaftigkeit das Richtige leichter gefunden haben; denn sein „Recht auf die Wahrheit" ist nur ein anderer Ausdruck für die Kollision dieser Pflicht mit andern Pflichten (hier mit der Pflicht, einen Mord zu hindern) und gerade durch diesen Ausdruck wird die Sache unklar; denn „das Recht auf die Wahrheit" ist ebenso unbestimmt und bedarf ebenso der nähern Bestimmung, wie „die Pflicht zur Wahrheit." — Diese Kollision ist auch in dem andern Beispiele Constant's vorhanden. Das

Recht des Einzelnen zur Mitwirkung bei den Gesetzen führt in grossen Staaten zu einer grossen Belästigung und vielen Unkosten für den Einzelnen; ebenso zu grossen Verzögerungen in der Gesetzbildung. Deshalb ist die Kollision jenes Rechts auf Theilnahme mit dem Recht, nicht übertrieben belästigt zu werden und die nöthigen Gesetze schnell zu erhalten, durch den Mittelweg der Repräsentation ausgeglichen oder gemildert worden. Es ist dies aber kein mittlerer „Grundsatz“, sondern die Kollision eines gleichwiegenden Interesses, was eine Vermittlung verlangt. Man sieht indess, wie der praktische, mitten in der Revolution stehende Constant hier dem theoretischen Stubengelehrten Kant in der Auffassung der sittlichen Welt an sich überlegen ist, und wie er nur den richtigen Ausdruck verfehlt.

2. Schluss. S. 215. Die Wendung, welche Kant hier diesen Kollisionsfällen zu geben sucht, ist deshalb falsch, weil das wirkliche Recht erst aus der Vermittlung dieser kollidirenden Interessen hervorgeht, während Kant das Recht schon vorher in eines dieser kollidirenden Interessen verlegt und das andere Interesse nur zu einem „zweckmässigen Mechanismus der Rechtsverwaltung“ macht. Wenn die unmittelbare Theilnahme eines Jeden an der Gesetzgebung schon ein wirkliches Recht wäre, so könnte dies Recht nach den eignen Ausführungen Kant's durch Zweckmässigkeitsrücksichten nicht aufgehoben werden, und eine Vermittlung, welche dieses schon vorhandene Recht des Einzelnen auf die Theilnahme an der Gesetzgebung aufhöbe, wäre dann kein blosser Mechanismus zur Verwaltung dieses Rechts; welcher Ausdruck überdem völlig unklar und unverständlich ist.

X.

Ueber die Buchmacherei.

Zwei Briefe

an

Herrn Friedrich Nicolai.

1798.

(B. XXXVII. 3 7.)

Kant hat diesen Aufsatz als besondere Flugschrift in Königsberg bei Nicolovius herausgegeben; sie bezieht sich auf die ein Jahr vorher erschienenen Anfangsgründe der Rechtslehre. Es herrscht in ihm eine bei Kant sonst ungewöhnliche Empfindlichkeit. — Aus dem ersten Briefe sieht man, dass Kant auch von Möser wegen seines Ausspruches über die Vernunftwidrigkeit des Erbadels angegriffen worden war. Möser war ein zu guter Kenner der Geschichte und der realen Staatsverhältnisse, um nicht diesem abstrakten Ausspruche Kant's entgegenzutreten, und in der That ist das, was Kant hier zur Rechtfertigung seiner Ansicht beibringt, etwas Anderes, als was er in seiner Rechtslehre (B. XXIX. 171) sagt. Dort heisst es: „Was das Volk nicht über sich beschliessen „kann, das kann auch der Souverain nicht über dasselbe „beschliessen. — Nun kann von keinem Menschen angenommen werden, er werde seine Freiheit wegwerfen, „und deshalb ist es unmöglich, dass der allgemeine „Volkswille zur Prärogative (eines Adels) zusammen„stimme, u. s. w.“ Kant stützt also hier die Unrechtmässigkeit des Adels auf die thatsächliche Unmöglichkeit, dass ein Volk dieser Institution zustimme. Da nun aber Möser diese thatsächliche Unmöglichkeit durch seine Erzählung widerlegt hatte, so verändert Kant hier seine Begründung und macht aus der thatsächlichen Unmöglichkeit eine rechtliche Unmöglichkeit, ein Grund, der offenbar einen fehlerhaften Cirkel enthält, da die rechtliche Unmöglichkeit schon das setzt, was erst bewiesen werden soll, nämlich die rechtliche Unzulässigkeit des Adels.

Der zweite Brief hat hier nur insofern Interesse, als Kant darin eine sehr bestimmte Erklärung darüber giebt, was er unter Erkenntniss *a priori* versteht.

Zweite Abtheilung.

Erläuterungen

zu

Kant's kleinen Schriften zur Religions-Philosophie.

I.

Versuch einiger Betrachtungen

über den

Optimismus.

1759.

(B. XXXVII. Abth. II. 1.)

1. Titel. S. 1. Diesen Aufsatz hat Kant bei Gelegenheit der Ankündigung seiner Vorlesungen für das Winterhalbjahr 1759 in Königsberg bei Driest herausgegeben. Er war seit 1755 Privatdozent an der Universität und damals noch ganz der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie zugethan. Unter Optimismus wird hier die Lehre verstanden, welche die vorhandene Welt für die beste erklärt. Indem diese Welt als das Werk Gottes aufgefasst wird, wird Gott selbst damit gerechtfertigt; deshalb fällt der Begriff der Theodicee (Rechtfertigung

Gottes) mit dem Begriffe des Optimismus zusammen. Diese Frage wurde in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts viel verhandelt, und Leibnitz hatte eine, Theodicee betitelte Abhandlung geschrieben, deren Sätzen Kant sich hier anschliesst, indem er neue Beweise dafür aufzustellen versucht.

2. Leibnitz. S. 3. Wenn Leibnitz hier erwähnt wird, so ist damit seine Theodicee gemeint, welche er 1710 in französischer Sprache unter dem Titel: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* veröffentlicht hatte. Dass die Welt als die Schöpfung Gottes die beste sein müsse, galt der damaligen Philosophie für unzweifelhaft. Die Aufgabe war nur, die in ihr vorhandenen physischen und moralischen Uebel mit diesem Begriff der besten Welt zu vereinigen.

3. Die Welt ist die beste. S. 5. Schon Bayle hatte noch vor der Schrift von Leibnitz Zweifel bei dieser Frage erhoben, und Leibnitz war vorzüglich dadurch zu seiner Theodicee bestimmt worden. Aber auch nachher erhielten sich diese Zweifel, wie man hier ersieht. Die hier von Kant erwähnten beruhn in ihrem tiefern Grunde auf dem Widerspruch der Allmacht Gottes mit seiner Allweisheit. Nach letzterer kann Gott nur das beste thun; nach ersterer kann er Alles ohne Schranke thun, was ihm beliebt, also auch das Schlechte. Je nachdem man die eine Eigenschaft über die andere stellt, haben Kant und Leibnitz oder ihre Gegner Recht. In diesen beiden Eigenschaften an sich liegt indess kein Grund, die eine über die andere zu stellen. Deshalb fällt der metaphysische Beweis, welchen Kant hier zu führen versucht; er beruht auf der willkürlichen Erhebung der Allweisheit Gottes über seine Allmacht.

4. Realität. S. 5. Kant ist hier noch ganz in den scholastischen Begriffen der Realität und Gottes, als des „Inbegriffs aller Realitäten“ befangen, welche er auch in seiner Kritik der r. Vern. noch nicht hat von sich abthun können. Indem unter Realität nur das reine Seiende, nach Abtrennung aller Besonderungen durch Eigenschaften verstanden wird, kann natürlich das ein-

zelne Reale oder Seiende sich nur noch nach dem Grade von einander unterscheiden, aber nicht mehr den Eigenschaften nach, denn diese gehören nicht zu diesem abstrakten Realen oder Seienden. Dergleichen Sätze gehören also, wie so vieles aus der scholastischen Philosophie in die Systeme von Spinoza und Leibnitz Uebergegangene, zu den selbstverständlichen Tautologien.

5. Die vollkommenste Welt. S. 6. Der Schluss, den Kant hier zieht, dass zwei unterschiedene Welten nicht gleich gut und vollkommen sein können, ist sophistisch; denn die Unterschiede der Welt brauchen ja nicht ihre Realität, sondern ihre Eigenschaften zu betreffen; wenn deshalb auch zwei Welten die gleiche Realität haben, so können sie doch nach ihren Eigenschaften verschieden sein, und es ist eine blosse Willkür, die Eigenschaften bei Betrachtung der Welt auszuschliessen und blos das abstrakte Reale bei Vergleichung beider in Betracht zu ziehen. Dann ist in dem Obersatz schon das gesetzt, was erst zu beweisen ist. Dies ist es auch, was Reichard dagegen geltend macht, und es ist falsch, wenn Kant entgegnet, dass der Unterschied der Beschaffenheiten auf den Unterschied von *A* und *non-A* hinauslaufe, d. h. auf den contradiktorischen Unterschied, vielmehr kann dieser auch ein conträrer sein, wie roth und gelb, süss und sauer; gerade und krumm, Leib und Seele u. s. w. Nur wenn die Realität als das kahle Seiende, mit Absonderung aller Qualität gefasst wird, gilt der Satz, dass die Realität sich nur dem Grade nach unterscheide; er ist aber dann auch nur eine Tautologie.

6. Fortsetzung. S. 7. Es ist interessant, zu sehen, wie Kant hier den Einwürfen seiner Gegner sich zu entziehen sucht. Wenn die Realitäten sich nur dem Grade nach und nicht der Qualität nach unterscheiden, so ist die Folgerung unabweisbar, dass die Realität dem Grade nach ohne Ende ebenso steigen kann, wie die Grösse der Zahlen oder die Ausdehnung des Raumes; denn die Realität ist dann nur eine Grösse, für die eine Grenze so wenig, wie bei dem Raume vorgestellt werden kann. Um nun diesem Schluss zu entgehen, bleibt Kant nichts übrig, als wieder unterschiedene Arten der Realität ein-

zuführen, d. h. die Realität wieder mit der Qualität zu verbinden; denn solcher Art sind seine Beispiele der Unabhängigkeit, der Macht zu schaffen u. s. w. Kant geräth also dadurch mit sich selbst in Widerspruch, indem er einmal von der Realität alle Qualität abtrennt, um den Begriff einer einzigen vollkommensten Welt zu erlangen, und dann die Qualität wieder mit der Realität verbindet, um die Schwierigkeit einer ohne Ende, ihrer Realität nach, vermehrbaren Welt zu beseitigen. Es ist dies ein sehr belehrendes Beispiel in Bezug auf die Schwierigkeiten, in welche die Scholastik sich mit ihren künstlichen Begriffen durch eigene Schuld verwickelt. Der Fehler liegt auch hier hauptsächlich darin, dass man blosse Beziehungsformen, wie „Vollkommen", „das Beste" u. s. w. als ein Seiendes behandelt.

7. Die endliche Welt. S. 8. Hier muss Kant als neue Bestimmung die Endlichkeit der Welt einführen, um seine Thema zu begründen; diese Endlichkeit ist aber mit der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit schwer zu vereinigen; es ist nur möglich, wenn man im Sinne von Leibnitz Raum und Zeit blos als Verhältnisse des Realen behandelt, denen mithin keine Wirklichkeit zukommt. — Ebenso bedenklich ist die Addirung des Endlichen der Welt zu der Unendlichkeit Gottes, um die grösste mögliche Summe auszumachen. Kant übersieht, dass das Unendliche nicht vermehrbar ist. Der folgende Satz S. 8 ist bereits in Erl. 3 behandelt; Kant wird empfindlich und verdeckt die Schwäche seines Beweises durch Spott auf die Gegner.

8. Schluss. S. 10. Hier setzt Kant den Kampf gegen seine Gegner fort, welche die Allmacht oder, wie es hier heisst, die Freiheit Gottes höher stellen, als seine Allweisheit, oder welche behaupten, dass Gottes Macht auch durch die Grenzen der Moralität nicht beschränkt werden könne. Es ist von Interesse, zu sehen, wie Kant sich bemüht, der Weisheit die höhere Stellung zuzuweisen. Zuletzt appellirt er, indem er selbst die Schwäche seiner Gründe sich nicht ganz verhehlen kann, an das Gefühl seiner Leser, ohne zu bedenken, dass dies das unzuverlässigste Kriterium der Wahrheit ist. Der Schluss-

satz enthält übrigens einen ganz neuen Gedanken; die Mangelhaftigkeit des Einzelnen in der Welt wird hier anerkannt; nur das Ganze soll das Beste sein und das Einzelne nur durch seine Beziehung auf das Ganze gut sein. Es ist dies ein Spinozistischer Gedanke, den Leibnitz in seiner Theodicee ebenfalls benutzt hatte.

So schwach dieser Aufsatz an sich ist, so bleibt er doch für die Erkenntniss der geistigen Entwickelung Kant's von grossem Interesse. Kant hatte bis dahin nur naturwissenschaftliche Fragen in seinen Schriften behandelt; seine Dissertation über die Prinzipien der metaphysischen Erkenntniss von 1755 war das Einzige, wo er bis dahin sich in metaphysische Fragen eingelassen hatte, und die Schwäche des vorliegenden Aufsatzes zeigt, dass er 1759, 4 Jahre nach seinen Habilitationen als Privatdozent, im Alter von 35 Jahren, noch streng der Philosophie von Leibnitz folgte und sich noch wenig mit selbstständigen Untersuchungen in diesem Gebiete beschäftiget hatte. Kant ist hier noch ganz in der alten Methode befangen, welche glaubt, mit Syllogismen und durch reines Denken über das Gebiet der Erfahrung hinauskommen zu können. Er bemerkt noch nirgends die Schwäche aller dieser Versuche und Beweise, sondern ist vielmehr seinerseits nur bestrebt, diese Methode mit Hilfe seines Scharfsinnes zu befestigen und ihre Resultate weiter auszudehnen. Erst 1762, wo Kant seinen Aufsatz über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren veröffentlichte, beginnt bei ihm eine leise Opposition gegen die bisherige Philosophie und ein selbstständiges Untersuchen, was, wenn es sich auch nur erst an einzelnen Fragen erprobt, doch in dem Laufe dieses Jahrzehnts, wie die während desselben erschienenen kleinen Aufsätze Kant's zeigen, immer mehr erstarkt und endlich im Jahre 1770 zu einer Stärke und Reife gediehen ist, dass Kant in diesem Jahre mit seiner Dissertation über die intelligible und sensible Welt hervortreten kann, welche bereits die Grundgedanken seiner 11 Jahre später erschienenen Kritik d. r. V. enthält.

II.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.

1763.

(B. XXXVII Abth. II. 11.)

1. Titel. S. 11. Diese grössere und für die geistige Entwickelung Kant's bedeutsame Schrift erschien zuerst 1763 in Königsberg. Dreissig Jahre später erschien in Leipzig eine zweite Auflage, aber ohne dass Kant dabei mitgewirkt hatte. In demselben Jahre 1763 hatte Kant auch seinen Aufsatz „Ueber die negativen Grössen in der Weltweisheit" veröffentlicht, welcher ebenfalls die beginnende Selbstständigkeit Kant's in seinem philosophischen Denken deutlich erkennen lässt.

2. Vorrede. S. 18. Bei Kant bestand im Jahre 1763, wie man aus dieser Vorrede sieht, noch die Ueberzeugung, dass das Dasein Gottes wissenschaftlich, oder wie er S. 126 sagt, „mit logischer Schärfe" bewiesen werden könne. Diese Ansicht hatte Kant auch schon früher im Jahre 1755 in seiner Dissertation über die Prinzipien der metaphysischen Erkenntniss ausgesprochen (B. XXXIII. Abth. 3. S. 16.). Aehnliche Ansichten finden sich auch noch in seiner Dissertation über die intelligible und sensible Welt von 1770 (B. XXXIII. Abth. 3. S. 161); erst in der Kritik d. r. V. 1781 wird die entgegengesetzte Ansicht von der Unmöglichkeit solcher Beweise in voller Bestimmtheit aufgestellt; indess wird schon da die Einschränkung gemacht, dass dies nur für die theoretische Erkenntniss Gottes gelte, und demgemäss wird später in der Kritik der pr. V. eine praktische Erkenntniss Gottes aus den von der Vernunft ausgehenden Moralgeboten behauptet und zu begründen versucht.

3. Abth. I. Dasein ist kein reales Prädikat. S. 22. Das Dasein, oder das reine Sein, abgetrennt von allem

ihm anhängenden Inhalt, ist ein Einfaches, was deshalb nicht definirt werden kann. Der Begriff desselben ist nur aus dem Wahrnehmen abgeleitet, welches seiner Natur nach den wahrgenommenen Inhalt als einen gegenständlichen oder ausserhalb des Wahrnehmens bestehenden, d. h. seienden, setzen muss (B. I. 68.). Kant hätte sich deshalb nicht zu entschuldigen brauchen, dass er keine Definition vom Dasein gegeben habe. Er konnte es nicht.

Der Satz, dass das Dasein kein Prädikat von irgend einem Dinge sei, kehrt in Kant's Kr. d. r. V. wieder und wird dort zur Widerlegung des ontologischen Beweises von dem Dasein Gottes benutzt (B. II. 483). Schon in der Erl. 100 dazu (B. III. 82) ist gezeigt worden, dass diese Ausdrucksweise nicht zu billigen sei. Denn wäre sie richtig, so könnte ein blos vorgestelltes Ding und dasselbe seiende Ding im Denken gar nicht unterschieden werden. Ist das Sein kein Prädikat, was dem Inhalte des Begriffes zugesetzt werden kann, so kann man auch den vorgestellten Löwen von dem seienden Löwen innerhalb des Denkens nicht unterscheiden. Dennoch geschieht dies, und schon im Denken kann die blosse Vorstellung der 100 Thaler von den wirklich seienden 100 Thalern unterschieden werden. Dies ist nur möglich dadurch, dass das Sein der Dinge zwar nur durch die Wahrnehmung erkannt wird, aber doch als eine besondere Bestimmung in das Wissen mit eingeht. Deshalb kann das Sein auch begrifflich abgesondert und innerhalb des Wissens besonders vorgestellt werden. Dadurch ist es möglich, auch im Denken das blos vorgestellte Ding von dem wirklich seienden Dinge zu unterscheiden. Ich habe die volle Vorstellung von 100 Thalern in meinem Beutel und kann dabei doch noch nicht wissen, ob sie wirklich darin sind oder blos so vorgestellt werden. Wenn dies nicht bestritten werden kann, so erhellt, dass innerhalb des blossen Vorstellens das Sein ebenso wie andere Bestimmungen des Dinges als ein Prädikat desselben behandelt werden kann und dass es für den Menschen von der höchsten Wichtigkeit ist, dass auch im Denken unterschieden und im Sprechen mitgetheilt werden kann, ob ein vorgestelltes Ding wirklich existirt oder nicht. Deshalb kann un-

zweifelhaft das Sein als Prädikat innerhalb des blossen Vorstellens benutzt werden. Die entgegengesetzte Ansicht Kant's beruht darauf, dass er unter „Dasein" nur das wirkliche, ausserhalb des Wissens bestehende Dasein versteht. Dieses wirkliche Dasein kann, wie sich von selbst versteht, in das Wissen oder Denken nicht mit eingehen; vielmehr bilden in diesem Sinne Wissen und Dasein zwei gegensätzliche Formen, in denen derselbe Inhalt eines Dinges gefasst werden kann; verbindet sich dieser Inhalt mit der Seinsform, so ist das Ding seiend; verbindet er sich mit der Wissensform, so ist das Ding nur vorgestellt. In diesem Sinne kann man allerdings sagen, dass die Prädikate eines Dinges sich nur auf den Inhalt desselben beziehen und dass die Bestimmung, ob diese Prädikate gewusst oder seiend sind, nicht wieder als Prädikat behandelt werden kann; sie bezeichnet dann nur die unterschiedenen Formen oder Weisen, wie dieselbe Summe von Prädikaten entweder vom Wissen oder vom Sein befasst ist. Da nun aber das Sein einer Sache als solches vermittelst des Wahrnehmens auch dem Wissen zugeführt wird und dieses Sein denn auch ohne Wahrnehmung im blossen Wissen vorgestellt werden kann, so wird es als solches blos vorgestelltes Sein allerdings für das Denken zu einem Prädikate und zwar zu dem erheblichsten und, so zu sagen, realsten von allen. — Der gewöhnliche Sprachgebrauch, welcher dieses Sein demgemäss als Prädikat behandelt, ist deshalb nicht so fehlerhaft, als Kant hier behauptet, und es bedarf nicht des schwerfälligen Umweges, den er dafür vorschlägt. — Das Vorstehende mag auch als Entgegnung auf die Angriffe des Dr. Grapengiesser gelten, welche in dessen Gegenschrift (Erklärung etc. von Kant's Kritik d. r. V. wider die Erläuterungen des etc. v. Kirchmann Jena 1871. S. 165) erhoben worden sind. Auch Dr. Gr. nimmt das Sein nur im Sinne des wirklichen Seins, während es doch auch ein blos vorgestelltes Sein im Wissen giebt, von dem das Denken den ausgedehntesten Gebrauch macht und nur in Form eines Prädikates am bequemsten machen kann. Wenn Kant statt „Prädikat" das Sein mit „Position" bezeichnet, so erhellt, dass auch er den Unterschied des wirklichen und des blos vorgestellten Seins

anerkennt und dass deshalb dieser Streit sich schliesslich auf einen Wortstreit reduzirt.

4. Das Dasein ist absolute Position. S. 24. Diese Ausführung ist nur eine Erläuterung des Vorhergehenden. Im Grunde stimmt sie mit den Ausführungen in Erl. 3; was da das blosse Vorstellen genannt ist, nennt Kant hier „die Möglichkeit“ oder „das blosse beziehungsweise Setzen“; und was da das wirkliche Sein genannt ist, nennt Kant hier die „absolute Position“. Es tritt hier sehr deutlich hervor, dass Kant unter dem „Dasein“ nur das wirkliche Sein oder „die absolute Position“ meint; dies kann natürlich nie in das Wissen eintreten und als Prädikat eines Urtheils auftreten; aber wohl kann dies das blos vorgestellte Sein; so kann man sich darüber streiten, ob ein Gegenstand, den Jemand beschreibt, wirklich besteht oder nur erdichtet ist; d. h. man kann das Sein als ein Prädikat behandeln, was von dem Begriffe ausgesagt oder verneint werden kann. Kant ist auf seine Ansicht nur gekommen, weil er den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes widerlegen will; dazu bedurfte es aber dieses Umweges nicht; das wirkliche Sein eines vorgestellten Inhaltes kann nie aus der blossen Vorstellung desselben entnommen werden, sondern dafür giebt es nur ein einziges Mittel, d. i. die Wahrnehmung. Dies behauptet nicht blos der Realismus, sondern auch Kant in seiner Kr. d. r. V., wenn er auch dieses wirkliche Sein in Folge seines Idealismus nur als Erscheinung gelten lässt. — Uebrigens hat Kant hier den zwiefachen Sinn des „Ist“ in den Urtheilen richtig hervorgehoben. Kürzer kann man es dahin ausdrücken, dass dieses „Ist“ bald nur die Einheitsform (Kant nennt es fälschlich Beziehung) zwischen Subjekt und Prädikat bezeichnet (B. I. 49 Ph. d. W. 546), bald auch das wirkliche Sein von beiden.

5. Das Dasein ist kein Mehr. S. 27. Indem Kant hier einräumt, „dass durch etwas Existirendes mehr gesetzt sei, als durch ein blos Mögliches, da letzterem die „absolute Position abgehe“, ist der ganze Streit als ein Wortstreit von ihm selbst anerkannt. Indem dieses „Mehr“ als vorgestelltes dem Dinge zugesetzt oder ab-

genommen werden kann, fällt es offenbar unter den Begriff eines Prädikats. Kant selbst muss hier anerkennen, dass es sich nur um Subtilitäten handelt.

Interessant sind die Versuche Wolff's, Baumgarten's und Crusius', das Dasein zu definiren; Kant hat die Schwäche dieser Definitionen vortrefflich dargelegt und damit bestätigt, dass, wie in Erl. 3 bemerkt worden, das Sein ein einfacher und deshalb nicht zu definirender Begriff ist.

6. Die Möglichkeit. S. 28. Die Möglichkeit ist nur die Verneinung der Nothwendigkeit, also nur eine Wissensart (B. I. 62.). Indem die Hauptquelle der Nothwendigkeit in dem Satze des Widerspruchs liegt, indem Alles, was sich widerspricht, nothwendig nicht-ist oder unmöglich ist; so sind alle Konklusionen aus Prämissen ein nothwendiges Wissen; denn der Syllogismus beruht auf dem Satze der Identität und der Unmöglichkeit des Widerspruchs. Wird dagegen ein Satz ohne solche Ableitung aus einem höhern Satze für sich aufgefasst, so ist er nicht nothwendig, d. h. möglich. Je nachdem nun ein Satz in sich selbst den Widerspruch enthält, ist er logisch unmöglich, oder je nachdem dieser Widerspruch nicht in ihm selbst, sondern nur mit einem andern Satze, welcher als wahr gilt, besteht, ist er real unmöglich. Das Gegentheil führt zu der logischen und realen Möglichkeit. Diese Sätze des Realismus erscheinen auch hier bei Kant, nur dass er die Begriffe der Nothwendigkeit und Möglichkeit nicht als blosse Wissensarten behandelt. Die logische Möglichkeit nennt er hier die innere. Aus der logischen Möglichkeit folgt noch nicht die reale. Auch ein Dreieck mit zwei rechten Winkeln ist logisch möglich; denn ein gleichzeitiges Bejahen und Verneinen desselben Begriffes oder Merkmals ist darin nicht enthalten, aber es ist nicht real möglich, weil es dem Gesetz der Geometrie widerspricht, dass erst die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich sind.

7. Fortsetzung. S. 29. Der Satz, dass die Möglichkeit das Dasein voraussetze, ist offenbar falsch. Die Möglichkeit ist nur ein Zustand im Wissen, nicht im Sein; auch Kant sagt hier: „Das Mögliche ist das, was

gedacht werden kann", und in der Kr. d. r. V. (B. II. 117) sagt er, dass die Modalität der Urtheile nicht den Inhalt, sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken angehe. Sonach würde aus obigem Satze folgen, dass das Wissen von dem Sein bedingt sei. Nun besteht aber nach der eignen Lehre Kant's sowohl vor Aufstellung seines Idealismus, wie später ein Wissen *a-priori*, was mithin der daseienden Dinge nicht bedarf, da diese erst durch die Erfahrung erkannt werden. Mithin ist nicht alles Wissen von dem Dasein abhängig, also auch nicht die besondere Art zu wissen, welche mit Möglichkeit bezeichnet wird. Dieser Satz widerspricht auch der Lehre von Leibnitz, der ein angeborenes Wissen annimmt, d. h. ein Wissen, was ebenfalls von dem Dasein unabhängig ist und seinen Inhalt nicht erst aus der Wahrnehmung des Daseienden schöpft. Nach dem Realismus kann allerdings der Inhalt des Seienden dem Wissen nur durch die Wahrnehmung zugeführt werden, und da ein möglicher Satz doch irgend einen Inhalt haben muss, so könnte man sagen, dass auch die logische Möglichkeit von dem Dasein bedingt sei. Indess würde dieser Ausspruch doch das Wesen der Möglichkeit verdrehen, da die Möglichkeit nur die Freiheit vom Widerspruch bezeichnet, also mit dem Inhalte eines Satzes in keiner Beziehung steht, selbst wenn sie auch nur auf solchen Anwendung finden könnte. Ueberdem hat das Wissen nach dem Realismus auch einen eignen Inhalt in seinen Beziehungsformen und Wissensarten, von welchen ebenfalls mögliche Sätze aufgestellt werden können, so dass selbst nach diesem Systeme das Mögliche kein Dasein erfordert.

8. Fortsetzung. S. 29. Wir haben hier einen ausserordentlich sinnreichen Versuch, von dem blossen Wissen auf das Sein zu schliessen, oder das Sein aus dem Wissen „herauszuklauben" (B. II. 483), was Kant später in der Kr. d. r. Vern. für unmöglich erklärt hat. Die Sophistik hier steckt in dem Satze: „Wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich"; daraus wird dann mit Hülfe des zu Erl. 7 besprochenen Satzes logisch richtig deduzirt, dass aus dem blossen Begriffe der Möglichkeit die Nothwendigkeit

irgend eines Seienden folge. Da nun die Möglichkeit nur eine besondere Art des Wissens ist, so wäre hiermit das Kunststück zu Stande gebracht, wodurch aus dem Wissen das Sein herausgeklaubt wird. — Indess zeigt sich dieser Beweis als hinfällig, wenn man festhält, dass die Möglichkeit an sich nur eine Wissensart bezeichnet, folglich mit ihrer Aufhebung nur diese Wissensart aufhört, das Sein aber davon gar nicht betroffen wird; wie denn das Sein (die Existenz der Dinge) gar nicht davon bedingt ist, dass die Menschen es überhaupt oder in einer besondern Art (als mögliches) wissen. Dieser Fehler wird dadurch verdeckt, dass Kant hier die Möglichkeit nicht für sich betrachtet, sondern als die Möglichkeit eines Seienden, also schon in Verbindung mit solchem auffasst. Wenn ich von einem Dinge seine Möglichkeit aufhebe, so wird es allerdings unmöglich; als Prädikat der Dinge ist das „nicht möglich" die Unmöglichkeit des Seienden; allein wenn ich die Möglichkeit nur als solche, d. h. als eine Wissensart aufhebe oder verneine, so komme ich zwar damit zu der Wissensart der Unmöglichkeit, allein ich bleibe mit diesem Aufheben doch innerhalb des Wissens, und die Dinge oder das Seiende werden davon nicht im Mindesten berührt.

So hat man an dieser Deduktion ein interessantes Beispiel von dem Verfahren der alten Metaphysik, welche durchaus mit dem Denken oder blossen Wissen das Sein erreichen wollte, während doch diese stets verunglückten und in ihrer Schwäche leicht aufzuzeigenden Versuche ergeben, dass die Brücke zwischen Sein und Wissen nicht im Denken, sondern nur in dem Wahrnehmen zu suchen ist.

9. Fortsetzung. S. 32. Wenn die Möglichkeit das sich nicht Widersprechende bezeichnet und wenn das sich Widersprechende nicht existiren kann, so erhellt, dass das, was existirt, keinen Widerspruch enthalten kann, d. h. dass das Seiende oder Wirkliche auch allemal möglich ist, oder richtiger, dass es in dieser Wissensart vorgestellt werden kann. Indess will die Ueberschrift von diesem Abschnitt 4 mehr sagen; sie will nicht blos sagen, dass alles Wirkliche möglich ist, sondern dass alles Mögliche als solches durch das Wirkliche oder

Seiende bedingt ist. Dann wäre das Gebiet des Möglichen nicht ausgedehnter als das des Wirklichen; eine Folge, die indess Kant hier nicht bemerkt. Im Allgemeinen ist dieser als Ueberschrift gegebene Satz nur eine weitere Entwickelung von dem Abschnitt 2 (Erl. 7.). Ob das Wirkliche hierbei unmittelbar oder nur als Folge eines Andern gefasst wird, ist weniger erheblich; das Wichtigere bleibt immer der Satz, dass das Mögliche von dem Wirklichen bedingt sein soll, und die Art, wie Kant diesen Satz an seinem Beispiele S. 31 zu beweisen sucht. Hier zeigt sich nun, dass Kant unter dem Widerspruch nicht mehr den offen zu Tage liegenden versteht, wo etwas zugleich gesetzt und verneint wird; sondern den Widerspruch, der möglicher Weise in dem Begriffe eines Subjekts oder Prädikats enthalten sein könne, wie z. B. hier in dem Begriffe der Ausdehnung. Ob aber die in einem solchen Begriffe gesetzten und verbundenen Merkmale sich mit einander vertragen oder nicht, ist gar nicht mehr aus dem logischen Satze des Widerspruchs zu entnehmen, sondern nur aus der Erfahrung. So verträgt sich z. B. Schwarz und Weiss mit einander in ihrer Verbindung als Grau; ebenso Süss und Sauer im Punschgeschmack; dagegen verträgt sich das Krumme nicht mit dem Geraden; es kann sich deshalb der Kreis mit dem Viereck nicht zu einer Mischgestalt verbinden. Man pflegt auch solche unmögliche Verbindungen realer Bestimmungen als Widersprüche zu bezeichnen; allein es sind jedenfalls keine logischen Widersprüche, sondern nur Unvereinbarkeiten realer Bestimmungen, die aus der Erfahrung abgenommen sind. Also geht Kant schon insofern über den wahren Begriff des Widerspruchs hinaus. Allein er geht noch weiter, wenn er auch einen Begriff, der nichts Reales bezeichnet, ebenfalls als Widerspruch behandelt, wie hier den Begriff des Raumes. Dies würde doch nur erst dann der Fall sein, wenn ein solcher Begriff als existirend gesetzt würde; aber als blosse Vorstellung kann das Nicht-sein seines Inhaltes ihn nicht zu einem Widersprechenden machen; vielmehr muss der Widerspruch hier innerhalb seines blos vorgestellten Inhaltes liegen; nur dann bedarf es für die Ermittlung dieses Widerspruches nicht des Daseins dieser Bestimmungen; es genügt, dass die eine nicht zugleich gesetzt

und verneint wird. So lange wie dies weder offen geschieht, noch versteckt im Begriffe liegt, aber durch dessen Auflösung dargelegt werden kann, muss dieser Begriff als möglich gelten und es bedarf zur Beglaubigung seiner Möglichkeit nicht des Daseins. — Das Subtile und Künstliche der hier von Kant aufgestellten Sätze kommt nur daher, dass sie die Vorbereitung zu einem unmöglichen Beweise abgeben sollen; das Folgende wird ergeben, dass gerade diese Künstlichkeit und Geschraubtheit nöthig waren, um den erstrebten Beweis für Gottes Dasein zu gewinnen.

10. Das nothwendige Dasein. S. 33. Nach realistischer Ansicht ist die Nothwendigkeit nur ein Zustand innerhalb des Wissens, oder eine besondere Art, einen Inhalt zu wissen; das Nothwendige ist deshalb niemals im Sein anzutreffen; es giebt keine nothwendige Existenz, noch irgend eine nothwendige Eigenschaft im Sein; all dies wird erst ein Nothwendiges, wenn es von dem Wissen aufgenommen und als die Konsequenz einer Regel erkannt wird. So ist das Fallen des Steines an sich nicht nothwendig; das Wissen von diesem Fallen wird vielmehr erst dann ein nothwendiges, wenn dieses Fallen als die Folge der allgemeinen Gravitation erkannt wird. Das Nähere ist ausgeführt B. I. 62 und Ph. d. W. 354. Dem entgegen gilt der alten Metaphysik und dem modernen Idealismus die Nothwendigkeit als eine Bestimmung des Seienden, und so wird sie auch hier von Kant behandelt. Nach realistischer Auffassung ist das Nothwendige immer durch ein Anderes bedingt; erst indem das eine Wissen an dieses andere Wissen anknüpft, kann sich daraus seine Nothwendigkeit ergeben. Deshalb ist eine absolute, d. h. beziehungslose Nothwendigkeit ebenso wie eine existirende Nothwendigkeit für den Realismus eine Unmöglichkeit. Kant führt hier nun ganz gut aus, dass mittelst des Satzes vom Widerspruch das Dasein von Etwas nicht herausgebracht werden könne; denn wenn auch das Gegentheil vom Inhalt eines Begriffes oder Urtheils sich widerspricht, so folgt daraus nichts für die Existenz dieses Inhaltes. Ebenso könnte man weiter sagen: Aus dem Wissen (Möglichen) eines Inhaltes folgt nicht dessen Existenz; Wissen und

Sein sind zwei völlig getrennte und verschiedene Formen in welche derselbe Inhalt befasst werden kann; es kann Vieles sein, was nie in das Wissen eintreten kann, und man kann Vieles sich vorstellen, was nicht existirt. Damit wäre die Brücke zu einer nothwendigen Existenz, die aus dem Wissen sich ergeben sollte, abgeschnitten; da indess Kant eine solche Brücke hier braucht, so kommt er auf seinen frühern Satz zurück, dass die Möglichkeit ein Dasein voraussetzt; da nun das Mögliche im Denken enthalten ist, so folgt dann, dass auch ein Wirkliches bestehen muss und dass dieses Etwas nothwendig existirt, „wenn sein Nichtdasein das Materiale zu allem „Denklichen und alle Data dazu (d. h. das Mögliche) „aufhebt". Wir haben also hier die Fortführung des in dem Frühern gesetzten Trugschlusses.

11. Es existirt ein nothwendiges Wesen. S. 34. Hier sind nur die Folgerungen aus dem Vorhergegangenen gezogen und man kann gegen die logische Ableitung derselben nichts einwenden. Auch die Definition des Real-Zufälligen ist dem entsprechend richtig gegeben. Alles beruht hier auf dem Hauptsatze, dass das Mögliche ein Daseiendes mit Nothwendigkeit verlangt, wobei Kant hier es noch unbestimmt lässt, ob dieses Daseiende Eines oder Mehreres ist.

12. Das nothwendige Wesen ist einig. S. 35. Dieser Beweis erscheint sophistisch. Das nothwendige Wesen ist ein solches nach Kant, weil es die Möglichkeit aller andern Dinge vermittelt; es muss in sich alle Realität enthalten, sonst wären die in den einzelnen Dingen verstreuten einzelnen Realitäten nicht möglich. Allein daraus folgt nicht, dass dieses nothwendige Wesen eines sein müsse; denn die mehreren Realitäten können sehr wohl zwischen verschiedenen nothwendigen Wesen vertheilt sein. Es ist falsch, wenn Kant sagt, das nothwendige Wesen *B* sei nur insofern möglich, als es seinen Grund in *A* habe; vielmehr ist *B* als absolut nothwendiges Wesen eben damit aller Abhängigkeit von *A* enthoben, wie ebenso *A* solcher von *B*. Wenn man noch von der Möglichkeit solcher absolut nothwendigen Wesen sprechen will, so kann man nur sagen, sie haben den

Grund ihrer Möglichkeit in sich selbst, d. h. in ihrem absoluten Dasein. — Kant ist auch hier nur zu dieser Sophistik genöthigt, um den Beweis vom Dasein Gottes als eines einigen vorzubereiten.

13. Das nothwendige Wesen ist einfach. S. 36. Diese Ausführung beruht auf dem Vorgehenden und fällt mit demselben, selbst wenn die Ableitung logisch richtig sein sollte. Indess kann auch dies nicht eingeräumt werden; Kant kommt hier auf den Fall, dass nur einige Data zur innern Möglichkeit aufgehoben würden, und erklärt dies für eine Ungereimtheit. Er beweist dies damit, dass die innere Möglichkeit damit verneint würde, was widersprechend sei. Allein es würde dann nur einiges Mögliche aufgehoben sein und das Uebrige möglich bleiben. Dies ist sehr wohl denkbar und deshalb auch der Widerspruch nicht vorhanden, den Kant behauptet.

14. Das nothwendige Wesen ist unveränderlich und ewig. S. 36. Diese Folgerungen sind aus dem Vorstehenden richtig abgeleitet, aber fallen, wenn die Prämissen nicht als wahr gelten können. Ist nach Kant die Möglichkeit der Dinge von dem Dasein des nothwendigen Wesens bedingt, so ist allerdings jene Möglichkeit in dieselben Schranken eingeengt, welche für dies daseiende Wesen bestehn; allein es ist nicht ausgeschlossen, dass das Mögliche zunehmen oder abnehmen kann, und zwar dadurch, dass jenes daseiende Wesen selbst im Laufe der Zeit zu- oder abnimmt, d. h. sich in seinem Inhalte verändert.

15. Das nothwendige Wesen enthält die höchste Realität. S. 39. Es ist interessant, wie hier Kant die All-Realität des höchsten Wesens mit der Repugnanz realer Bestimmungen, d. h. solcher, die einander aufheben, zu vereinigen sucht. Fasst man das Reale nur als Eigenschaft, so ist diese Repugnanz, also auch die Beraubung (Ruhe, als Beraubung der Kraft) aus dem höchsten Wesen nicht wegzubringen. Deshalb hilft sich Kant damit, dass er gewisse Realitäten dem höchsten Wesen nicht als Eigenschaften (Bestimmungen) beilegt, sondern nur als den Grund zu solchen.

Diese Aushülfe ist indess eine blosse Spiegelfechterei, denn wenn im Grunde die Folge nicht schon inhaltlich gesetzt ist, so wäre durch das höchste Wesen nicht alle Möglichkeit vermittelt; vielmehr erhielte die Möglichkeit dann einen Zuwachs durch den neuen realen Inhalt, welchen die Folgen enthielten. Dies widerspricht aber dem Bisherigen. Deshalb geräth Kant im Fortgange hier von dem Begriff der Folge auf den Begriff der Negation. Er meint, dass der Körper nicht denke, sei eine blosse Negation, die mithin das höchste denkende Wesen nicht treffe. Allein die Frage war vorher die: Wie kommt der Körper zu seiner Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w., da doch diese Bestimmungen nicht in Gott trotz seiner, als Inbegriffes aller Realitäten gesetzt werden können? Und auf diese Frage weiss Kant keine andere Antwort S. 38 zu geben, als dass solche Realitäten in ihm nicht „als Prädikate, sondern als Folgen enthalten seien“; eine Wendung, die in ihrer Dürftigkeit nicht weiter bloss gelegt zu werden braucht.

16. Das nothwendige Wesen ist ein Geist. S. 40. In diesem Abschnitt werden die Beweise immer kühner und bedenklicher. Vielfach sind sie der Natur des Menschen entnommen, obgleich die Analogie von Menschen auf Gott höchst bedenklich ist; bei andern heisst es, dass man es sich nicht anders denken könne; allein die Schranken des menschlichen Denkens sind kein Beweis, dass auch höhere Wesen diesen Schranken unterliegen. Dann heisst es: die Folge könne nicht grösser sein, als der Grund; was soll aber dies „grösser“ heissen und weshalb soll dieser Satz gelten? Ist nicht der Baum grösser als sein Grund, der Samenkern? Dergleichen Wendungen und andere mehr zeigen, wie schwer die Aufgabe ist, die Kant sich hier gesetzt hat.

17. Es ist ein Gott. S. 41. Der Begriff Gottes ist bei allen Völkern von der Religion, nicht von der Philosophie ausgegangen; er beruht auf dem Glauben, nicht auf der Erkenntniss. Deshalb ist es unmöglich, aus den von Kant im Vorgehenden erwiesenen Eigenschaften des höchsten Wesens zu schliessen, dass dasselbe Gott sei. Diese Eigenschaften widersprechen dem Begriffe

Gottes in den polytheistischen Religionen und genügen umgekehrt nicht für den Gott der monotheistischen Religionen. Die wesentlichsten Eigenschaften des christlichen Gottes, seine Allmacht, seine Allwissenheit, seine Allgegenwart, seine Allweisheit, seine Liebe sind in diesen von Kant erwiesenen Eigenschaften nicht enthalten.

18. Anmerkung. S. 42. Diese Anmerkung wiederholt im ersten Theile nur das Vorangegangene und bewegt sich in anthromorphistischen Analogien für den Gottesbegriff. Der zweite Theil deutet die Wichtigkeit der Vollkommenheit nur an, ohne sie auszuführen. Kant scheint hier noch nicht dahin durchgedrungen zu sein, dass die Vollkommenheit als „Zusammenstimmung zu Einem“ oder „vollständige Erfüllung eines Zweckes“ nur eine Beziehungsform im Denken ist, und keine seiende Bestimmung der Dinge (B. I. 43).

19. Beschluss. S. 44. Die Folgerungen im Absatz 1 sind logisch richtig aus dem Vorgehenden entwickelt. Die Schlusssätze gehen gegen Spinoza, aber nur weil Kant den Begriff der Substanz anders fasst als Spinoza, und weil er die Accidenzen oder Modi Spinoza's mit dessen Attributen verwechselt. Die Mängel und Veränderlichkeit in den Modis der Substanz trifft nach Spinoza nicht diese selbst.

Im Absatz 2 erkennt Kant selbst, dass seine ganze Beweisführung sich zuletzt auf den Satz stützt, „weil etwas möglich ist“. Dieser Satz ist aber zweideutig; das „ist“ kann als „existirt“ genommen werden, und so hat es auch Kant gefasst, nur dann folgt, dass sein Gegentheil unmöglich ist, d. h. dass es ein absolut Nothwendiges giebt; allein es kann auch blos das „Denkliche“ bezeichnen, wie es Kant früher genannt hat. Dann ist damit nur eine Wissensart bezeichnet, und in diesem Sinne giebt es keine Brücke von dem Möglichen zu dem Seienden, wie bereits in Erl. 5 dargelegt worden ist. Jener Satz als Existentialsatz ist aber eine *petitio principii* und zugleich ein Widerspruch, denn das Etwas ist, wenn es existirt, kein blos Mögliches mehr.

Die beiden andern Absätze sind scholastischer Natur; der Leser wird ihre Mängel leicht selbst herausfinden;

sie sind nur ein Spiel mit Beziehungsformen, welches den grössten Theil der alten Metaphysik und Scholastik ausmacht. Kant selbst hat es in seiner Kr. d. r. V. möglichst von sich abgethan.

20. Schluss auf Gott a posteriori. S. 48. „Die wahrgenommene Einheit in dem Wesen“ der Dinge ist ein Begriff, der nicht blos dunkel, sondern auch widersprechend ist; denn das Wesen ist als solches nicht wahrnehmbar und ebensowenig die „Ordnung und Harmonie“, welche Kant unter Einheit versteht; beides sind vielmehr Beziehungsformen, die nur dem Denken angehören. Indess ersieht man aus den Beispielen, was Kant meint; es sind die vielen besondern Gesetze, welche aus den einfachen geometrischen Gestalten im Raume (die Kant fälschlich Eigenschaften des Raumes nennt) abgeleitet werden können; im Gesetze liegt die Einheit, welche für die vielen Gestaltungen desselben Begriffes dieselbe Regel gelten lässt; die Ordnung und Harmonie ist nur die Folge dieser Gesetze für das menschliche Wissen, indem man mit Hülfe der wenigen Gesetze die unendliche Zahl der Gestalten übersehen und als unter diesen Gesetzen stehend erkennen kann. — Das Wunderbare bei dem ersten Anhören dieser Gesetze wird freilich durch den Beweis zerstört, indem man aus den Hülfslinien erkennt, dass in der neuen Gestalt sich nur bereits bekannte ältere Gestalten wiederholen, mithin die Gesetze dieser selbstverständlich auch bei der neuen gelten müssen. Deshalb ist auch die am Schluss dieses Abschnittes erwähnte Vermuthung „eines obersten Grundes des Wesens der Dinge“ unbegründet, denn diese Eigenthümlichkeit der geometrischen Gestalten kehrt in andern Naturkörpern, insbesondere in den Organismen nicht wieder, gestattet also keine Ausdehnung durch Analogie.

20 b. Das Nothwendige in den Bewegungsgesetzen. S. 53. Im Ganzen setzt sich hier derselbe Gedankengang fort, mit dem dieser Abschnitt begonnen hat. Er beruht wesentlich auf dem in die Natur eingeführten Begriff des Zweckes; mit Beseitigung dieses Begriffes fällt das Wunderbare in dieser Einheit der Natur und zwar dadurch, dass die verwickeltern Produkte und Organismen

nicht das Erste waren, auf dessen Erhaltung und Entwickelung die rohern Stoffe und Kräfte dann eingerichtet worden sind (wie dies Kant bei der Luft setzt), sondern dass vielmehr die einfachsten Stoffe und Kräfte das Erste waren, aus deren Verbindung die verwickeltern und organischen Bildungen der Natur von selbst als Wirkungen hervorgegangen sind. Wäre die Luft anders gewesen, so würden zwar keine Menschen entstanden, aber andere Geschöpfe sich entwickelt haben, welche diesen veränderten Bedingungen sich ebenso angepasst haben würden, wie jetzt der Mensch sich dem gegenwärtigen Zustande der Atmosphäre entsprechend entwickelt hat. Deshalb zeigen schon jetzt die Thiere im Wasser eine andere Organisation, wie die auf dem Lande, und die Stoffe für ihre Existenz sind nicht erst hinterher, nachdem diese Thiere da waren oder als Zweck von Gott vorgestellt wurden, so eingerichtet worden, dass sie existiren konnten, sondern diese Organismen sind erst das Spätere, was sich in seiner Gestaltung jenen Stoffen und Bedingungen angepasst hat. Es ist dies bekanntlich der Gedanke Darwin's, welcher von ihm eine reiche, durch Beobachtung bereits vielfach bestätigte Entwickelung erhalten hat. Damit fällt auch hier der Schluss auf ein nothwendiges Urwesen.

Die von Kant hier besprochene Entdeckung des Maupertuis betrifft das Gesetz der Sparsamkeit in der Natur *(lex minimi)*, wonach mit dem möglichsten geringsten Kostenaufwande die Naturprodukte hergestellt werden. Maupertuis war damals Präsident der Akademie der Wissenschaften in Berlin und hatte dies Gesetz in seinem *Essai de cosmologie* Berlin 1750 ausführlich dargestellt. Da Kant um diese Zeit sich vorzugsweise mit Mathematik und Physik beschäftigte, so mag diese Schrift einen grossen Eindruck auf ihn gemacht haben. Gegenwärtig ist dieses Gesetz der Sparsamkeit durch die Entdeckungen Meyer's über die Unveränderlichkeit der in der Natur bestehenden Kraftmenge und durch die Entdeckungen Darwin's antiquirt.

21. Moralische Abhängigkeit. S. 57. Die Weisheit und Freiheit Gottes kommt in Kollision mit der Nothwendigkeit, welche in den Naturbildungen erkannt wird, wenn man sie als Produkte der einfachen Stoffe und

deren nach festen und einfachen Gesetzen wirkenden Kräfte betrachtet. In dieser Auffassung erscheint die Zusammenstimmung der einzelnen Naturkörper mit ihren Ursachen als eine nothwendige, und für die Freiheit oder besondere Auswahl Gottes bleibt bei Ableitung dieser Folgen kein Platz. Am deutlichsten tritt dies in den Gestalten der Geometrie hervor, deren Eigenschaften durch die Hülfslinien als die nothwendigen Folgen der bei einfachern Gestalten geltenden Gesetze sich ergeben, und jede Willkür oder Auswahl in deren Eigenschaften ausschliessen. Tritt man dem bei, so bleibt für die Freiheit Gottes nur die Ueberführung dieser zunächst blos in seinem Denken bestehenden oder blos vorgestellten einfachen Stoffe, Kräfte und deren Produkte in das Dasein. Die Gesetzmässigkeit innerhalb der Natur ist hiernach nothwendig, nur die Existenz dieser Natur ist das Produkt des göttlichen Willens.

Dies ist der Gedanke dieses Abschnitts. Man bemerkt, dass auch hier eine Kollision zwischen der Allmacht Gottes und den Gesetzen des Denkens besteht. Viele Theologen haben Gott auch von den letztern befreit; ihn also, in Folge seiner Allmacht, auch von der Schranke, die im Satze des Widerspruchs liegt, befreit; die Mehrzahl aber hat ihn als denselben unterworfen aufgefasst. Da nun der Begriff Gottes nur das Produkt des Glaubens ist, der an solchen Schwierigkeiten keinen Anstoss nimmt, so erhellt, dass es ein vergebliches Bemühen der Philosophie ist, wenn sie in die Auflösung dieser Widersprüche sich einlässt.

Bei Kant war indess der religiöse Glaube noch sehr stark; auch galt ihm 1763 das Dasein Gottes noch philosophisch für beweisbar und bestimmbar; deshalb diese Untersuchung, deren damalige Wichtigkeit in jetziger Zeit schwer begreiflich ist.

Zum bessern Verständniss halte man übrigens fest, dass die „innere Möglichkeit der Dinge" dasjenige ist, was man gewöhnlich mit „Wesen der Dinge" bezeichnet; es bezeichnet den Inhalt seiner Bestimmungen (Eigenschaften, Kräfte, Gesetze), aber nur als vorgestellter und noch getrennt von dem Dasein. Leibnitz hat diese Bedeutung der Möglichkeit eingeführt, während Spinoza noch das Wort *essentia* dafür gebraucht. Kant

selbst gebraucht im Fortgange dieses Abschnitts das Wort „Wesen“ dafür.

Zierlich, aber sophistisch ist der Schlusssatz, „dass „der Grund dieser Einheit (d. h. des Wesens der Dinge „und der Harmonie zwischen denselben) zwar in einem „weisen Wesen, aber nicht vermittelst seiner Weisheit“ zu suchen sei.

22. Dritte Betrachtung. S. 59. Man halte hier, wie überhaupt für die meisten Schriften Kant's fest, dass er das Wort „Grund“ sehr häufig für „Ursache“ gebraucht. Schopenhauer hat dies schon gerügt. Grund und Folge sind nur die Bezeichnung der Kausalität innerhalb des Wissens; dagegen wird die Kausalität zwischen seienden Dingen mit Ursache und Wirkung bezeichnet. (B. I. 46 u. Ph. d. W. 229. 374.)

Kant lässt hier die Frage, ob für die Philosophie Wunder gelten können, unerörtert; er giebt hier nur deren Definition und Eintheilung in materielle und formelle Wunder; indess hat Kant 1763 wohl auch die Wirklichkeit der Wunder noch nicht bezweifelt. — Mit Recht macht er geltend, dass die materiellen und formellen Wunder in ihrer Wunderbarkeit sich nicht unterscheiden. — Die natürlichen angenehmen Folgen des moralischen Handelns kann man nicht wohl als Belohnung behandeln; letzterer Begriff setzt einen Gesetzgeber voraus, welcher die Beobachtung seiner Gebote durch seinen Willen mit diesen Folgen verknüpft. Dies gilt auch für die natürlichen Uebel des unmoralischen Handelns.

23. Fortsetzung. S. 62. Der Gegensatz dieses Abschnitts gegen den vorgehenden liegt darin, dass dort die Alternative war: Unter Ordnung der Natur oder nicht. Hier ist er: Unter der nothwendigen Ordnung der Natur oder unter der zufälligen. Dieser Unterschied ist an sich schwer verständlich; denn die Ordnung bezeichnet hier das Gesetz; das Zufällige ist aber das nicht unter dem Gesetz stehende; folglich ist der Gegensatz hier derselbe wie dort. Deshalb sagt auch Kant hier: „Das Zufällige ist der Willkür einer obersten Ursache beizumessen“; dies gilt aber genau auch für die Wunder des vorgehenden Abschnitts.

Diese ganze Auffassung ist jetzt von der Naturwissenschaft verlassen; man sieht auch die Bildung der Organismen und ihrer einzelnen Organe als eine nothwendige an, indem durch den Kampf um das Dasein, durch die Vererbung und durch die Geschlechtswahl sich nur die zweckmässigsten Naturbildungen erhalten konnten, mithin es für die Verbindung ihrer Theile keiner besondern Beihülfe Gottes bedurfte. Es ist interessant, dass Kant schon eine Ahnung von dieser Auffassung hat, indem er sagt „man könne wohl vermuthen, dass selbst „in der organischen Natur manche Vollkommenheit eine „nothwendige Folge sein möge.“

24. Vierte Betrachtung. S. **68.** Das Unsichere und Aengstliche, was in den Aussprüchen dieses Abschnitts hervortritt, ist die Folge eines Kampfes zwischen Wissen und Glauben innerhalb der Seele des frommen und dabei scharfsinnigen Kant's. Trotz der Angriffe gegen den Wunderglauben, die von den englischen Deisten und namentlich von Hume, den Kant viel studirt hatte, so wirksam und siegreich geschehen waren, konnte Kant sich doch nicht entschliessen, den Glauben an die Wunder aufzugeben; er begnügt sich hier damit, ihre Seltenheit darzulegen.

Ein anderer Grund der Unsicherheit dieses Abschnitts liegt in dem Worte „gut“. Es soll hier nicht das Sittlich-Gute bezeichnen; aber deshalb bleibt sein Sinn wie der des „Besten“ dunkel und zweifelhaft. Hätte Kant die Schriften Spinoza's mehr studirt, so hätte er sich dessen Ansicht aneignen können und vielleicht erkannt, dass diese Begriffe nur Beziehungsformen des Denkens, ohne seienden Inhalt, ausdrücken; und damit wäre die ganze Frage nach dem „Besten“ beseitigt worden, um deren Beantwortung sich Kant hier so viel bemüht.

Ein weiterer Mangel liegt darin, dass Kant auch hier die Harmonie und Ordnung der Welt als etwas Besonderes und vorher Berechnetes auffasst, während umgekehrt die harmonischen Bildungen in der Natur nur die nothwendige Folge der in ihr gesetzten Elemente und gesetzlichen Kräfte sind; diese sind nicht etwa vorher so geordnet worden, dass daraus jene höhern Organis-

men und jene Harmonie in der Natur als Ziel hervorgehen sollten, sondern weil jene Elemente so bestanden, so mussten sich daraus Wirkungen und Verbindungen entwickeln, welche diesen Gesetzen entsprachen und durch Innehaltung derselben jene Harmonie hervorbrachten. Die Luft in ihrer jetzigen Zusammensetzung ist z. B. nicht für das Athmen der Menschen eingerichtet worden, sondern weil sie so beschaffen war, musste aus ihr und andern Unterlagen der menschliche Organismus hervorgehn; er ist also nicht Zweck und die Luft Mittel, sondern die Luft ist Ursache und der Organismus nur die Wirkung. Der Fehler Kant's ist derselbe wie jenes mecklenburgischen Schulmeisters, welcher die Güte Gottes pries, dass er an jeder grossen Stadt einen Fluss vorbeigeführt habe, damit sie ihren Bedarf dadurch leichter zugeführt erhalten könne. — Auch in Bezug auf die menschliche Freiheit herrschen hier noch die mangelhaften Begriffe der Leibnitz'schen Philosophie von „nicht nöthigenden Gründen" und von „Gesetzen der Willkür."

Man sieht aus der ganzen Abhandlung, dass Kant schon damals sich nur mühsam in diesem Systeme bewegen konnte; überall fühlt sein scharfes Denken sich durch die Netze desselben gehemmt, und man merkt schon, dass von Kant ein Durchbruch erfolgen wird, der all die schönen Maschen desselben zerreissen wird.

25. Fortsetzung. S. 71. Das Gesetz der Sparsamkeit in Bezug auf die letzten Prinzipien bei der Naturerklärung, was Kant hier einschärft, wird auch noch in der Kr. d. r. Vern. behandelt (B. II. 549), und die Vermuthung Kant's in Betreff des Aethers hat sich bereits durch die neuern Forschungen vielfach bestätigt.

Die Ableitung der Organismen, welche Kant aus natürlichen Gesetzen ohne Hülfe Gottes für unmöglich hält, ist durch die neuern Forschungen, insbesondere die Darwin's, bereits in einem erheblichen Maasse erreicht worden.

26. Fünfte Betrachtung. S. 80. Die Begriffe von „Wunder" im Gegensatz zur „Natur" und von „zufälliger" und „nothwendiger" Ordnung werden hier in dem Sinne der dritten Betrachtung (Erl. 22 u. 23) gebraucht, und es ist nöthig, diesen Sinn für das Verständniss

dieser Abhandlung immer gegenwärtig zu halten. — Interessant ist auch, wie schon hier Kant die „moralische Gewissheit“ von der „mathematischen“ unterscheidet; ein Gedanke, den er in seinen Kritiken festgehalten und zu einer theoretischen und praktischen Wahrheit umgestaltet hat. — Was Kant gegen Newton darin ausgeführt hat, dass er die Sonnensysteme als das Produkt nothwendiger Naturkräfte dargelegt hat, das ist von Darwin und Andern jetzt gegen Kant in Bezug auf die Organismen in der Natur geschehen; auch hier ist die Entstehung auf Naturgesetze zurückgebracht und die Beihülfe Gottes, die Kant hier noch für unentbehrlich hält, beseitigt worden. — Im Uebrigen sind Kant's Bemerkungen zu der missbräuchlichen Ausdehnung des physiko-theologischen Beweises treffend; interessant für Kant's Entwickelung ist es aber, dass er damals, 1763, noch nicht im Mindesten an der Kraft dieses Beweises innerhalb seiner richtigen Schranken zweifelt, während er 18 Jahre später diesen Beweis als einen Scheinbeweis verwirft.

27. Epikur. S. 80. Das „Klinamen“ bezeichnet die kleinen Abweichungen von dem perpendikulären Fall der Atome, welche Epikur zur Ergänzung der Lehre des Demokrit gesetzt hatte, um daraus die Entstehung von Wirbeln und die Bildung der Welt zu erklären; zugleich aber auch um die Freiheit des menschlichen Willens zu retten, da nach seiner Ansicht auch die Seele und ihre Zustände nur aus Atomen und deren Bewegungen bestehen. Cicero hat in seiner Schrift über die Natur der Götter den Epikur deshalb hart getadelt, ohne indess den Gedanken desselben richtig aufgefasst zu haben. Siehe B. 63 S. 44. 45. Auch Kant schliesst sich hier diesem Tadel und zwar aus gleicher Unkenntniss an, obgleich Lucrez in seinem Lehrgedicht den Grundgedanken Darwin's von dem Kampfe um das Dasein und der daraus hervorgehenden alleinigen Erhaltung der zweckmässigen Naturbildungen schon sehr deutlich ausgesprochen hatte.

28. Verbesserte Physikotheologie. S. 83. Schon in Erl. 24 ist gezeigt worden, dass dieser Unterschied von nothwendiger und zufälliger Ordnung in der Natur auf einem Missverständniss beruht. Wenn man z. B. bei der Luft stehen bleibt, so ist ihre Natur und Zusammen-

setzung nicht in einem höhern Grade nothwendig, d. h. nicht mehr von den elementaren Stoffen und seinen Kräften bedingt, als die Organismen. Die Nothwendigkeit bei diesen einfachen und unorganischen Naturkörpern tritt nur deutlicher hervor, weil ihr Zusammenhang mit den elementaren Stoffen und Kräften ein näherer ist. Diese Nothwendigkeit ist also eigentlich nur die Nothwendigkeit der Identität zwischen den zu diesen Naturkörpern verbundenen elementaren Stoffen und Kräften und diesen selbst und deren Gesetzen. Deshalb kann das Sonnensystem in seinen Bewegungen einfach aus einem ersten Anstoss und der Gravitation der Materie erklärt werden, d. h. die Gesetze und Stoffe in jenem sind genau dieselben, wie in dessen Elementen. Indem Kant diese Nothwendigkeit hier anerkennt, welche er S. 83 das „Formale dieser Regelmässigkeit" nennt, und indem er deshalb keinen besondern göttlichen Willensakt zur Hervorbringung dieser Nothwendigkeit oder vielmehr zur Einhaltung dieser Identität für zulässig erachtet, bleibt ihm, um trotzdem auch hier zu Gott zu gelangen, nichts übrig als „die Möglichkeit der Dinge", d. h. deren Wesen (noch vor ihrem Dasein) auf Gott und deren „regelmässige Beziehungen" auf Gottes Weisheit zurückzuführen. Indess ist der Unterschied dieser Methode von der bei der „zufälligen" Ordnung schwer einzusehen. Ob die Verknüpfung von daseienden Stoffen geschieht, welche schon mit elementaren Kräften begabt sind, oder ob die „regelmässigen Beziehungen" dieser Stoffe und ihrer Kräfte schon vor ihrem Dasein, innerhalb des blossen Vorstellens Gottes überlegt sind, erfordert doch offenbar die gleiche Weisheit; denn es handelt sich in beiden Fällen um die Verknüpfung oder Verbindung der Stoffe, entweder als seiender, oder als blos vorgestellter. Die Weisheit liegt auch im letzten Falle nur in der Verknüpfung der Eigenschaften und Kräfte, welche das Wesen der Elemente ausmachen. Will man dagegen diese Elemente und Kräfte als ein durchaus Einfaches nehmen, so fällt dann die Weisheit Gottes auch bei der Bildung ihres Wesens hinweg und die zusammengesetzteren Wirkungen dieser Elemente bewegen sich dann nur in der einfachen Identität oder in dem sich Gleichbleiben derselben innerhalb dieser Zusammensetzungen, wozu ebenfalls keine Weisheit gehört.

29. Verbesserte Methode. S. 85. Diese hier gegebenen Rathschläge sind nur die Zusammenstellung der bisherigen Ausführungen. Dunkel ist nur No. 4 S. 84; indess kann man aus dem vorgehenden Abschnitt 2 sehen, was Kant damit sagen will. Die Weisheit Gottes zeigt sich nach Kant in seinem Handeln, also insbesondere auch in der Verknüpfung elementarer Stoffe und der mehreren Gliedmassen zu einem organischen Körper; deshalb ist solcher Organismus eine Bethätigung der Weisheit Gottes; die Weisheit ist hier die Ursache, das Thätige, was die Wirkung hervorbringt. Allein bei dem Wesen der Dinge, insoweit diese nothwendig in regelmässige und zweckmässige Beziehungen zu einander treten (wie bei der Luft nach S. 60), ist die Weisheit Gottes nicht unmittelbar thätig, um diese Regelmässigkeit und Einheit hervorzubringen, vielmehr geht dieselbe aus dem Wesen der Elemente und Kräfte von selbst oder nothwendig hervor; hier sind die Wesen dieser Elemente nach ihrem Inhalte zwar auch als weise zu erachten, allein sie bilden mit der Weisheit Gottes zusammen nur die Folge eines höhern Grundes in Gott, „insofern in „ihm der Grund zu solcher möglichen Harmonie und „Vollkommenheit, die seiner Ausführung sich darbieten, „enthalten ist.“ (Anm. S. 83.) Die hier noch übrig bleibende Dunkelheit ist nicht aufzuklären und liegt in den sich hier bei Kant eindrängenden scholastischen Begriffen.

30. Erläuterung. S. 97. Diese Erläuterungen dienen wesentlich zum vollen Verständniss der vorgehenden Abschnitte, wenn auch bei einzelnen Beispielen die moderne Naturwissenschaft nicht ganz damit übereinstimmen kann, wie z. B. bei der Bildung der Gebirge und Flussbetten. Als erläuternd für die in Erl. 29 am Schluss erwähnte Dunkelheit dienen die Worte S. 91: „Die aus„gebreitete nothwendige Vereinbarung zur Vollkommen„heit in dem Wesen der Naturkörper ist nach unserer „Methode als Beweis eines höchst weisen Urhebers an„zusehen, aber nicht als Anstalten, die durch besondere „Weisheit mit den übrigen um der besondern Nebentheile „willen verbunden worden.“ Ferner die Worte S. 92: „die Macht zu bewundern, in deren ewiger Grundquelle „die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane „gleichsam bereit daliegen.“

31. Kosmogonie. S. 110. Die hier dargestellte Hypothese über die Entstehung unseres Sonnensystems wird noch gegenwärtig trotz der seitdem eingetretenen grossen Fortschritte der Astronomie und Naturwissenschaften als die richtige anerkannt und ist eines der glänzendsten Zeugnisse für Kant's Genie. Laplace hat sie weiter geführt und später ist sie auch auf die Bildung unserer Erde ausgedehnt und fortgeführt worden. Kant hatte diese Hypothese bereits 1755 in seiner „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" aufgestellt und dort noch ausführlicher entwickelt, weshalb die Bemerkungen dazu bis zur Erläuterung dieser Schrift verspart bleiben. Auffallend ist es, dass Kant hier dieser Schrift von 1755 gar nicht gedenkt.

32. Anmerkung. S. 114. Das hier vorkommende lateinische Wort „*limbus*" bezeichnet einen Streifen oder Gürtel. Uebrigens ist diese Hypothese über den Ring des Saturn zwar in der Hauptsache richtig, aber in Nebenpunkten irrig.

33. Die Allgenugsamkeit Gottes. S. 118. Man halte auch hier fest, dass unter „Möglichkeit der Dinge" das Wesen derselben abgesondert von deren Dasein zu verstehen ist. — Im Uebrigen kann dieser Abschnitt zur mehreren Erläuterung der in Erl. 29 am Schluss gerügten Dunkelheit dienen. Die hier behandelte Allgenugsamkeit bezieht sich namentlich auf dieses Wesen der Dinge, was schon in dem Denken Gottes fertig bestand, ehe Gott es zum Dasein überführte; so dass Gott nicht blos „die Gründe der Wirklichkeit, sondern auch die von aller Möglichkeit" (S. 116) enthält. — Unter „fremder Möglichkeit" S. 117 ist eine andere Möglichkeit zu verstehen, als sie in dem realen Wesen der in unsrer Welt vorhandenen Dinge besteht. Kant kommt hier auf den Schluss, dass die vorhandene Welt die beste sei; denn die Wesen der Dinge müssen mit Gott harmoniren, also müssen sie die gleiche nicht zu steigernde Vollkommenheit in ihrer Harmonie, wie sie bei Gott selbst besteht, enthalten. Dieser Gedanke trifft mit denen über den Optimismus zusammen, welche Kant in seinem Aufsatz von 1759 entwickelt hat (S. 8). — Die Unendlichkeit wird hier von Kant in dem Sinne von Locke gefasst und definirt. Nur deshalb genügt sie Kant nicht;

in richtiger Fassung ist sie ein viel weiter reichender Begriff als die Allgenugsamkeit Kant's, indem sie bei allen Eigenschaften Gottes wiederkehrt.

34. Dritte Abtheilung 1. 2. S. 122. Die in No. 1 gegebene Eintheilung der Beweise für das Dasein Gottes enthält gerade den moralischen nicht, auf welchen Kant später allein Werth gelegt hat, und umgekehrt ist der in No. 2 hier allein als gültig anerkannte Beweis von Kant später aufgegeben worden, so dass er desselben in seiner Kr. d. r. V. gar nicht einmal gedenkt. Dies zeigt, dass dieser Beweis auf den scholastischen Begriffen der Leibnitz-Wolff-Philosophie aufgebaut ist, welche Kant selbstverständlich bei dem Uebergange zu seinem Idealismus verlassen und verwerfen musste.

35. Fortsetzung. No. 3. S. 124. Die beste Erläuterung zu dieser No. 3 giebt die Kr. d. r. V. in ihrem Abschnitte über den kosmologischen Beweis (B. II. 483), wo die hier ziemlich kurz gefassten Gründe sehr ausführlich und fassbarer vorgetragen werden. — Uebrigens ist schon das, was Kant hier zugiebt, zu viel; es ist gar nicht nothwendig, dass die Reihe der Folgen rückwärts nach den Ursachen hin ein Ende nehmen und eine Ursache zuletzt keine Folge mehr sein müsse; auch ist selbst die Annahme einer allgemeinen Kausalität nur auf die Induktion gestützt, also nicht als Prämisse hier zu gebrauchen.

36. Fortsetzung. No. 4. S. 127. Die Namen, welche Kant hier den beiden von ihm zugelassenen Beweisen giebt, sind nicht in Gebrauch gekommen; vielmehr wird der ontologische auf den Anselm-Cartesianischen Beweis beschränkt, und der kosmologische auf den von Kant verworfenen aus der Wirkung auf die Ursache; auch Kant selbst bedient sich in seiner Kr. d. r. V. wieder des gewöhnlichen Sprachgebrauchs.

37. Schluss. No. 5. S. 128. Kant schliesst hier mit der Hinweisung auf den Glauben an Gott, wenn man seinen Beweis nicht anerkennen wolle. Da er nun selbst diesen Beweis später verlassen hat und der dafür von ihm eingeführte moralische Beweis noch viel schwächer ist, so ergiebt sich als der wahre Schluss dieser in vieler Hinsicht ausgezeichneten Abhandlung,

dass das Dasein Gottes überhaupt nur ein Gegenstand des Glaubens, aber nicht der Erkenntniss ist, ein Satz, der noch heute seine Geltung haben und wohl für immer behalten wird.

III.

Einige Bemerkungen

zu

Ludwig Heinrich Jakob's

Prüfung

der Mendelssohn'schen Morgenstunden.

1786.

(B. XXXVII. Abth. II. 129.)

1. Titel. S. 129. Der Auszug aus Jakob's Buche, die Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden auf S. 130, ergiebt den Anlass, wodurch Kant zu diesen Bemerkungen bestimmt worden ist. Sie wurden zuerst in der genannten Schrift von Jakob veröffentlicht. Jakob hatte die von Mendelssohn geführten spekulativen Beweise für das Dasein Gottes einer ausführlichen Kritik unterworfen, und die Bemerkungen Kant's bilden einen unterstützenden Beitrag dazu. Sie sind 1786 abgefasst, also 5 Jahre nach der Kr. d. r. V. und 2 Jahre vor der Kr. d. pr. V.; zu einer Zeit, wo Kant seinen transscendentalen Idealismus bereits vollständig ausgebildet hatte. In demselben Jahre 1786 waren auch Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft erschienen, welche er in diesen Bemerkungen erwähnt.

2. Homonyma. Synonyma. S. 133. Diese Ausdrücke gebraucht Aristoteles in seiner Schrift über die Kategorien; Homonyma sind ihm Worte, mit deren Laut verschiedene Bedeutungen verknüpft sind; z. B.: Hof als Viehhof und als der Hof eines Königs. Synonyma sind Worte, wo Laut und Bedeutung gleich sind. Indess hat man später mit Synonym Worte bezeichnet, welche ihrem

Laute nach verschieden sind, aber dieselbe Bedeutung haben; z. B. sterben und verscheiden, und in diesem letztern Sinne meint es auch Kant hier.

3. Logodädalie. S. 133. Logomachie bezeichnet den Wortstreit; Logodädalie die Wort- oder Redekünstelei.

4. Schluss. S. 136. Obgleich diese Bemerkungen im Sinne der Kr. d. r. V. abgefasst sind, so fügt sich doch Kant darin zum Theile den Lehren der Wolff'schen Philosophie, in welchen Mendelssohn sich bewegte, und insofern bietet ihr Verständniss einige Schwierigkeit, weil es den Anschein hat, als billigte Kant noch einzelne dieser Lehren, obgleich er sie doch mit seiner Kr. d. r. V. beseitigt hatte. So macht Kant den Raum hier zur Bedingung äusserlicher Verhältnisse oder Oerter, was die Definition von Leibnitz ist; während nach der Kr. d. r. V. der Raum nur die Form unsrer sinnlichen Anschauung ist, wonach mithin der Begriff des „Aeusserlichen" ebenfalls nur subjektiver Natur und nicht gegenständlich ist, wie es bei Leibnitz angenommen wird. Indess legt Kant das Gewicht seiner Entgegnung hier nur auf den Begriff des Verhältnisses und der Beziehung, welche nach Leibnitz das Wesen des Raumes bildet, und Kant benutzt dieses Beispiel nur, um Mendelssohn zu zeigen, dass trotz einer solchen auf blosse Verhältnisse sich beschränkenden Definition die Frage nach der Natur des Dinges selbst noch nicht erledigt sei.

Ebenso befremdlich klingt es, wenn Kant hier den Verstand, den Willen, die Seligkeit, die Macht zu den wahren Realitäten, im Gegensatz der erscheinenden Realitäten *(realitas phänomenon)* rechnet, während diese Bestimmungen, welche der Selbstwahrnehmung der Seelenzustände entnommen sind, nach der Kr. d. r. Vern. nur zu den Erscheinungen gehören, und das Ding an sich, was die Seele ist, ganz unerkennbar bleibt. Indess benutzt Kant auch hier eine der Wolff'schen Philosophie angehörige Lehre nur dazu, um Mendelssohn mit seinen eignen Begriffen zu widerlegen, indem er ihm zeigt, dass selbst nach seinen (des Mendelssohn) Auffassungen der aus der Erfahrung abgezogene Begriff eines Dinges noch nicht die Frage beseitige, was das Ding an sich sein möge.

Nur in dieser Weise lassen sich diese Bemerkungen mit der Kr. d. r. Vern. vereinigen.

IV.

Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.

1791.

(B. XXXVII. Abth. II. 137.)

1. Titel. S. 137. Ueber den äussern Anlass zu dieser Abhandlung ist nichts Näheres bekannt. Sie erschien zuerst in der Berliner Monatsschrift, September 1791; also zu einer Zeit, wo Kant bereits die zweite Ausgabe seiner Kr. d. r. Vern. (1787) und seine Kritik d. pr. Vern. (1788) und der Urtheilskraft (1790) veröffentlicht und damit sein System des transscendentalen Idealismus vollendet hatte. Indem Kant hier diese Grundsätze seiner neuen Philosophie auf die bekannten, in der Theodicee behandelten Fragen anwendet und zu einem nur negativen Ergebnisse gelangt, bildet diese Abhandlung einen starken, aber interessanten Gegensatz zu der 1759 erschienenen Abhandlung über den Optimismus, wo Kant, noch in den Leibnitz'schen Lehren befangen, zu sehr bestimmten positiven Ergebnissen über einige der hier behandelten Fragen gelangt.

2. Anmerkung. S. 140. Diese Anmerkung ist ein Auszug aus dem Abschnitt der Kr. d. r. Vern. vom Ideal der reinen Vernunft (B. II. 470 u. f.) aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Abschn. 2 (B. XXVIII. 36) und aus der Kr. d. pr. Vern. zweites Buch von der Dialektik d. pr. Vern. (B. VII. 128 u. f.), weshalb zur Erläuterung auf die zu diesen Werken an den betreffenden Stellen gegebenen Erläuterungen Bezug genommen wird.

3. Das moralisch Böse. S. 143. Es ist interesaant, dass Kant es nicht der Mühe werth hält, die unter a) S. 143 vorgetragene Vertheidigung Gottes zu widerlegen, obgleich es gerade der grosse Spinoza ist, welcher diese Auffassung des Moralischen ausgesprochen

und damit die Einwürfe gegen die allgemeine Nothwendigkeit im menschlichen Handeln und gegen die Mitschuld Gottes am Bösen zu beseitigen gesucht hat. [Spinoza, Briefe No. 34 und 36. (B. 46. S. 111. 126) und Spinoza, Ethik 4. Theil, Gesetz 64. 68 (B. IV. 215).] Auch hier zeigt sich, dass Kant nur wenig sich mit Spinoza beschäftigt haben kann; denn diese Ansicht Spinoza's gehört zu den tiefsinnigsten und bedeutendsten, wenn auch am wenigsten verstandenen und festgehaltenen Sätzen von dessen Philosophie.

4. **Fortsetzung. S. 146.** Es ist auffallend, dass Kant die Rechtfertigungsgründe zu b) und c) S. 144 nicht vielmehr durch die Allmacht Gottes widerlegt; denn aus dieser folgt, dass er auch endliche Wesen hätte schaffen können, welche nie dem Bösen verfallen wären, wie es die Bibel ja bei den guten Engeln annimmt. Kant scheint indess diesen Grund deshalb nicht benutzt zu haben, weil er meinte, dass damit die Freiheit des Willens aufgehoben werden würde, ohne welche er sich das Moralische bei dem Menschen nicht denken konnte. Ueberhaupt bemerkt Kant nicht, dass die Allweisheit Gottes mit dessen Allmacht im Widerspruch steht; denn jene zieht in ihrer Heiligkeit dem Handeln feste Schranken, die auch dann Schranken bleiben, wenn Gott sie freiwillig innehält, während diese Schranken dem Begriffe der vollen Allmacht widersprechen. Schon diese Kollision beider Eigenschaften Gottes genügt, jede Theodicee unmöglich zu machen; nur dem Glauben, aber nicht der Erkenntniss ist es möglich, sich über diese Widersprüche hinwegzusetzen. — Bei der Widerlegung der Rechtfertigung Gottes in Bezug auf die Uebel macht Kant von dieser Allmacht einigen Gebrauch. — Bezeichnend für die persönliche Stimmung Kant's ist die pessimistische Auffassung des Lebens, welche sub a) S. 145 hervortritt, obgleich doch Kant keine schweren Unglücksfälle zu ertragen gehabt und im Ganzen ein glückliches Leben geführt hatte.

5. **Missverhältniss. S. 148.** Die Schilderung des Gewissens ist hier richtiger, als in der spätern Tugendlehre von 1797 (B. XXIX. 283), wo Kant die Macht des Gewissens auch bei dem Lasterhaften viel grösser als hier schildert. Allerdings passte letztere Ansicht hier

weniger zur Widerlegung seiner Gegner. Im Uebrigen ist das hier Gesagte nur die Konsequenz der in der Kr. d. r. Vern. entwickelten Unmöglichkeit, mit unserer Erkenntniss über die Erfahrung hinaus zu kommen.

6. Resultat. S. 150. Die Freisprechung *ab instantia* bezeichnet in der Jurisprudenz diejenige Entscheidung des Richters, wo wegen mangelnden Beweises, also weil das Wissen des Richters in diesem Fall nicht weit genug reicht, keine Entscheidung über Schuld oder Unschuld eines Angeklagten abgegeben, sondern derselbe nur aus der Verfolgung entlassen wird

Die hier gegebene Auflösung bezieht sich auf die Sinnenwelt; innerhalb der intelligiblen Welt erkennt Kant nach seiner Kr. d. r. Vern. keine Antinomie zwischen Freiheit und Kausalität an. Interessant ist, dass hier Kant das, was ihm bei der Auflösung dieser Antinomie in B. III. 77 entgegengestellt worden ist, nämlich die Unmöglichkeit, dass dieselbe That die Wirkung zweier selbstständigen Ursachen sein könne, von denen jede für sich allein diese That bewirkt, selbst anerkennt.

7. Auslegung. Hiob. S. 154. Kant's Auslegung der Geschichte Hiob's ist geistreich, indess schwerlich als die richtige anzusehen. Gott straft die Freunde Hiob's nicht wegen einer Heuchelei, wie Kant sie ihnen zur Last legen will, sondern „weil sie nicht recht von Gott geredet" (Hiob Kap. 42 v. 7), d. h. weil sie den Satz aufgestellt haben, Gott verhänge die Uebel nur als Strafe der Sünde (weshalb sie dergleichen Sünden auch bei Hiob behaupteten). Allein Gott erkennt diese moralische Schranke seiner Allmacht nicht an, und weil Hiob in Kap. 42 v. 2 und 3 diese für ihn unbegreifliche Allmacht anerkennt, bleibt Gott dem Hiob gnädig, während er dessen Freunde strafen will und nur auf Bitten Hiob's ihnen vergiebt. Die Geschichte Hiob's giebt also keine Auflösung des Missverhältnisses zwischen sittlichem Lebenswandel und zeitlichem Glück im gewöhnlichen Sinne, sondern stellt einfach die Allmacht Gottes über die Moralität, wie die Menschen letztere fassen. Dies ist das Gegentheil von der Lehre Kant's, welcher die moralischen Gebote der Vernunft auch als Gebote Gottes nimmt, denen selbst Gott vermöge seiner Heiligkeit unterworfen ist. Das Buch Hiob erkennt daher die Kol-

lision gar nicht an, welche zwischen der Gerechtigkeit Gottes und seiner Naturordnung bestehen soll und braucht deshalb auch keine Auflösung derselben. Das Moralische, wie es die Menschen auffassen, gilt nach dem Buche Hiob nicht für Gott; er ist in seiner Allmacht darüber erhaben, und deshalb darf die Frage, ob sich die Regierung Gottes mit den moralischen Gesetzen vereinigen lasse, gar nicht gestellt werden. — Man sieht, dass das Buch Hiob schon die Lehre Spinoza's (Erl. 3) aufstellt, welcher das Moralische für eine Folge der beschränkten Erkenntniss des Menschen darlegt; dagegen ist diesem Buche Hiob die Lehre Kant's ganz fremd, welcher das Moralische als das Absolute und auch für Gott Gültige behauptet. Die Anmassung der Freude Hiob's liegt nach der Bibel nicht darin, dass sie es versuchten, die Uebereinstimmung des auch für Gott gültigen Moralgesetzes mit der Naturordnung darzulegen, sondern darin, dass sie auch Gott diesem Moralgesetz unterwarfen, also, wie Kant, es über ihn stellen wollten.

8. Schluss. S. 159. Dieser Schluss gehört nicht zu der hier behandelten Frage; er erörtert den hohen sittlichen Werth der Wahrhaftigkeit, welche Tugend Kant auch später, 1797 in seiner Tugendlehre mit gleicher Rigorosität obenan stellt. Die Bedenken gegen diese Auffassung sind bereits dort in den Erläut. (B. 59 Abth. II. S. 138) dargelegt worden. Das, was Kant in der Anm. S. 140 über den Eid sagt, erschüttert dessen Wesen. Einen Eid kann nur Derjenige wahrhaft schwören, welcher an einen allwissenden und gerechten Gott wirklich glaubt; der Eid ist keine blosse Unterwerfung unter einen richtenden Gott, wenn es einen solchen geben sollte. Einen solchen Eid kann selbst der Richter nicht annehmen; vielmehr hört die Möglichkeit der Eidesleistung für den auf, der nicht wirklich und unbedingt an Gott glaubt. Kant ist auf diese Aushülfe nur gekommen, weil er in seiner Kr. d. r. Vern. die Erkenntniss Gottes für unmöglich erklärt hatte; allein dies hindert nicht, dass man an Gott glauben kann, wie es ja bei Kant selbst der Fall war.

Geht man auf die Abhandlung Kant's hier zurück, so sind seine Angriffe gegen die gewöhnlichen, die Theodicee betreffenden Rechtfertigungen einschliesslich der von

Leibnitz treffend, aber sein positives Resultat ist dürftig und läuft darauf hinaus, dass das Missverhältniss zwischen sittlichem Lebenswandel und Glück in dieser Welt für den Menschen unerklärlich bleibe. — Der Realismus ist nicht so bescheiden. Nach ihm ist das Sittliche nur das Ergebniss der Gebote erhabener, aber doch endlicher Autoritäten, welchen keine Macht über die Natur und deren Kräfte in der Weise beiwohnt, dass sie den sittlich Handelnden vor Uebeln schützen könnten. Die Kollision wird also im Realismus dadurch gehoben, dass das Sittliche nicht als der Ausfluss des Willens eines wirklichen allmächtigen Gottes angesehen wird, sondern nur als der eines geglaubten und durch endliche Menschen vertretenen Gottes und anderer irdischer Autoritäten. Deshalb ist es verkehrt, von der Befolgung dieser Gebote eine Würdigkeit zum Glück abzuleiten. Vielmehr liegt die Befriedigung beim sittlichen Handeln in der Seelenruhe und Selbstachtung, welche sich mit dem sittlichen Handeln untrennbar verbinden; sie sind zwar keine Lust, aber nehmen doch dem Unglück seinen härtesten Druck.

Für das Glück wirkt das sittliche Handeln nur insofern als Mittel, als die Gebote der Autoritäten, namentlich die des Volkes durch den Nutzen und die Lust, d. h. durch das Streben nach Glück bestimmt werden und aus einer Jahrhunderte langen Erprobung sich als die besten Wege ergeben haben, auf denen das Glück für alle Glieder eines Volkes am sichersten erreicht werden kann. Deshalb hat der sittlich Handelnde auch eine Wahrscheinlichkeit für sich, dass er dadurch glücklich werden wird; aber es ist nur eine Wahrscheinlicckeit, die für den Einzelnen durch viele Ausnahmen durchbrochen werden kann und nur im grossen Durchschnitt sich als eine Wahrheit bewährt. Die öffentliche Meinung stimmt dieser blos bedingten Bedeutung des Sittlichen, wie sie Spinoza und der Realismus aufstellen, nicht bei, sondern ihr gilt das Sittliche als ein Absolutes, selbst wenn dabei nicht auf Gott zurückgegangen wird. Sie ist deshalb genöthigt, eine andere Lösung zu suchen und vermag in dieser Beziehung nur auf jene Seelenruhe, welche die Folge des sittlichen Handelns ist, zu verweisen. Da dies aber bei einer absoluten Natur des Sittlichen das menschliche Gemüth noch nicht befriedigt, so ist diese

Meinung nach Art der Stoiker genöthigt, diese Seelenruhe zu einer Art von Lust zu machen und dadurch das verlangte Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glück herzustellen. (Man sehe B. XI. 73. 101. 102.)

V.

Das Ende aller Dinge.

1794.

(B. XXXVII. Abth. II. 161.)

1. Titel. S. 161. Dieser Aufsatz erschien zuerst in der Berliner Monatsschrift Juni 1794. In den spätern Abdrücken desselben befindet sich am Ende der ersten Anmerkung (S. 165) noch eine Verweisung auf Sonnerat's Reise. Diese Bemerkung rührt aber nicht von Kant her, sondern von Biester, dem Herausgeber der Monatsschrift, und ist deshalb hier, wie in den Ausgaben der Werke Kant's von Hartenstein, weggeblieben, während sie in der Rosenkranz'schen Ausgabe der Werke Kant's B. VII. S. 413 sich noch vorfindet.

Dieser Aufsatz Kant's, welchen er in seinem 70. Jahre nach Vollendung seiner Hauptwerke und nach Abschluss seines Systems verfasst hat, ist von einer eigenthümlichen Natur. Er stimmt in mehreren Punkten mit Kant's Hauptwerken nicht überein und legt daneben die Schwierigkeiten dar, in welche Kant's Lehre von der Zeit, als einer blossen Form des menschlichen Vorstellens, in Bezug auf das Dasein und auf das sittliche Handeln verwickelt; so dass man eher einen Gegner Kant's, als diesen selbst für den Verfasser zu halten geneigt sein könnte. Dies sonderbare Verhältniss der Schrift zu Kant's Hauptwerken ist schwer zu erklären; zum Theil mag es aus dem Bestreben hervorgegangen sein, seine Lehre über Raum und Zeit dem grösseren Publikum, auf welches die Zeitschrift berechnet war, verständlicher zu machen; mehr aber scheinen hier noch die religiösen Ansichten Kant's, denen er in seinem höhern Alter noch fester anhing, wie früher, eingewirkt zu haben. Die

Lehren der christlichen Religion über ein jüngstes Gericht und eine ewige Strafe und Lohn je nach dem Verhalten der Menschen auf dieser Erde mochte Kant nicht aufgeben und er sucht sie deshalb hier mit den Grundsätzen seines philosophischen Systems in Uebereinstimmung zu bringen. Diese Aufgabe war indess bei strenger Festhaltung des Systems unlösbar; deshalb wird Kant hier von dem Uebergewicht seines religiösen Glaubens zu Ansichten verleitet, die sich mit seiner Philosophie schwer vereinigen lassen. Es war Kant, nachdem er sein System abgeschlossen und der Gelehrtenwelt übergeben hatte, ein Bedürfniss, nunmehr auch die Rechnung mit sich selbst in seinem Innern zwischen Glauben und Wissen abzuschliessen. Hier, frei von den Rücksichten auf die Welt, konnte der Glaube sich stärker geltend machen; das religiöse Gefühl erhielt die Oberhand über das strenge Denken, und Kant trägt kein Bedenken, bei diesem Ausgleich in seinem Innern jenes mit stärkerer Gewalt auftreten zu lassen. Es kam ihm vor Allem auf seine eigne Beruhigung an; auf Befreiung aus dem Kampf zwischen Glauben und Wissen für seine eigne Person. Deshalb diese Nachgiebigkeit des Denkens in dem vorliegenden Aufsatz. Wenn Kant denselben auch veröffentlichte, so geschah es wohl in der gutgemeinten Absicht, auch Andern aus diesem Kampfe herauszuhelfen und ihnen in dem Glauben den Trost zu bieten, den er in der Wissenschaft ihnen genommen hatte.

2. Das natürliche Ende. S. 170. Die religiöse Ausdrucksweise „aus der Zeit in die Ewigkeit eingehen" fasst Kant in dem Sinne seines Idealismus als ein Ende aller Zeit auf. Er folgert hier daraus, dass der am letzten Punkte der Zeit vorhandene Zustand des Menschen mit seinem Lohne oder seiner Strafe dann ein unveränderlicher sein werde, weil jede Veränderung nur in der Zeit möglich sei. Allein dieses Eintreten eines Zeitlosen nach dem Zeitlichen ist eine falsche Anknüpfung, die nach Kant's eigner Lehre nicht zugelassen werden kann; denn die jetzige zeitlich verlaufende Welt ist ja nur „Erscheinung"; das eigentlich Seiende, die Dinge-an-sich, sind schon jetzt zeitlos und sind deshalb schon jetzt das, was sie auch bei dem Aufhören der Zeit sein werden; die ganze sinnliche und zeitliche Welt ist ja

nur die **Erscheinung** dieser ausserhalb der Zeit stehenden unveränderlichen Welt. Deshalb passt die Darstellung, welche Kant hier giebt, weder zu seiner theoretischen Lehre von der Zeit, noch zu seiner praktischen Vernunft; denn auch hier ist der zeitlose intelligible Charakter des einzelnen Menschen das allein Wahre und Seiende; das menschliche in der Zeit verlaufende Handeln ist nur die in der Form einer Erscheinung sich zeigende Darstellung jenes intelligiblen Charakters, und deshalb ist auch hiermit schwer zu vereinigen, wie eine im Laufe der Zeit eingetretene und am Ende der Zeit bestehende Besserung jenem intelligiblen Charakter gegenüber den Maassstab für den dann eintretenden zeitlosen Zustand abgeben kann. Dies bestätigt das in Erl. 1 Gesagte; Kant giebt mit seinem Systeme zu Gunsten der religiösen Lehre nach.

Die Meinung Kant's von dem allmählichen sittlichen Fortschritt der Menschheit steht ebenfalls mit der Zeitlosigkeit der Dinge-an-sich in Widerspruch; denn das Sittliche rechnet Kant zu den Dingen-an-sich; überdem ist diese Annahme auch empirisch höchst zweifelhaft, da der Inhalt der sittlichen Gebote sich nicht gleich bleibt, vielmehr im Laufe der Zeit sich ändert, und überdem jeder Mensch in der Aneignung desselben und in Ueberwindung seiner Leidenschaften von vorn anfangen muss. (B. XI. 196.)

3. Schluss. S. 178. Kant giebt hier S. 171—173 eine treffende Schilderung der Schwierigkeiten, in welche ein zeitloses Sein den Menschen verwickelt; selbst ein Gegner seines Idealismus würde dies nicht besser haben darlegen können. Auch das von Kant in seinen ethischriften aufgestellte Prinzip einer allmählichen Annäherung des Menschen an das sittliche Ideal, worauf Kant auch den Unsterblichkeitsglauben stützt, wird hier als etwas Verkehrtes S. 173 dargelegt, was dann Hegel aufgenommen hat und in den Ausspruch kleidete, dass die Idee nicht so schwächlich sei, um immer nur im Sollen verharren zu müssen und nie wirklich werden zu können.

Laokiun (S. 173) ist der Name eines angeblichen chinesischen Weisen, dem der von Kant hier erwähnte Grundsatz zugeschrieben wird. Kant nennt dieses System

des Nihilismus noch ein Ungeheuer; er kannte die Lehre des Buddha noch zu wenig und würde es nicht für möglich gehalten haben, dass dieses Nirwahna der Indier von deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts wieder als die höchste Weisheit proklamirt werden würde.

Die Ausführungen S. 173 u. f. beziehen sich auf die zu Kant's Zeit viel besprochenen Reformen des Glaubens und der Kirche, die ja in Frankreich damals auch thatsächlich vollzogen wurden. Die späteren Ausführungen über den Hinzutritt der Liebe zu der moralischen Triebfeder der Achtung sind in hohem Grade auffallend, da sie geradezu den Ausführungen Kant's in seinen ethischen Hauptschriften widersprechen, nach denen das Sittliche lediglich darauf beruht, dass es aus Achtung vor dem Gebot und kategorischen Imperativ der Vernunft, unter Abhaltung aller Motive der Lust (Heteronomie des Willens) vollzogen wird. Kant hat die Liebe ausdrücklich zu den natürlichen Trieben gerechnet, welche selbst, wenn sie zu der Wohlthätigkeit bestimmen, dennoch dieser Wohlthätigkeit den sittlichen Werth benehmen. (B. XXVIII. S. 38. 49. 67 und B. XXIX. S. 11. 225. 227. 237.) Es ist deshalb schwer zu fassen, wie Kant hier die Liebe „als ein unentbehrliches Ergänzungsstück" der Sittlichkeit bezeichnen kann und wie er am Schluss einen Verfall aller Moralität prophezeien kann, wenn die Gebote der christlichen Religion nicht mehr aus Liebe, sondern nur aus Achtung vor der Autorität erfüllt werden sollten. Ebenso ist die Auslegung, welche Kant hier den biblischen Verheissungen von Lohn und Androhungen von Strafen giebt, gewaltsam und den Zeiten, in denen die Schriften des neuen Testaments entstanden sind, widersprechend.

Druck von R. Boll in Berlin, Mittelstr. 29.





Bernardin de St Pierre } 4, 11
Rousseau 14.
Aufklärung 16



